Münster i/W. 1934. Nr. 7

Phil. Diss.

Die religiöse Problematik der Neuromantik.

Ein Beitrag zum Geist — Seele-Problem in der neuesten Literatur.

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Hohen Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von

Ernst Diekmann
aus Bad Salzuflen.

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Februar 1934.

Dekan: Professor Dr. Anton Eitel.
Referent: Professor Dr. Günther Müller.

1-9-3-4

Gedruckt in der Dissertationsdruckerei von Robert Kleinert in Quakenbrück.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner Mutter!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546002_0011

Inhalt.

Seite:

Einleitung. . . . . . 7—9

I. Kapitel: . . . . . 10—35

Das Wesen der Neuromantik als Ausgangspunkt und in seiner Bedeutung für die neuromantische religiöse Problematik

Die Einordnung der Neuromantik in den literarhistorischen Raum (S. 10—19) — Das Wesen der Seele (S. 19—25) — Das „determinierende Etwas" als aequales Numinoses (S. 26—30) — Der Grund für das Aufbrechen der Geist-Seele-Dualität (S. 30—35).

II. Kapitel: . . . . . 36—89

Das aequale Numinose und die neuromantische anima vegetativa. Ihre antipathetische und sympathetische Relation

Das Numinose als das All-Eine (S. 37—41) — Die Substitution des Geistes durch die Seele (S. 42—45) — Gott als Natur (S. 45—47) — Sein Nichtpersonsein (S. 47—50) — Gott Kosmos als die Verbindung von Apollinischem und Dionysischem (S. 51—61) — Die „Wirkungsseiten" des Numinosen als tremendum und amandum (S. 62—65) — Die Realisierung des asympathischen Verhältnisses durch Stehrs ‚Begrabenen Gott' (S. 65—71) — Der neuromantische Sündenbegriff und die neuromantische Erlösung (S. 71—80) — Die Realisierung des sympathischen Verhältnisses durch Scholz' ‚Perpetua' und ‚Weg nach Ilok' (S. 80—88) — Neuromantische Religion als deterministische Schicksalsreligion (S. 88—89).

III. Kapitel: . . . . . 90—139

Das Verhältnis von Geist als Bewußtheit und anima vegetativa. Das Einwohnen Gottes in der Seele und die Möglichkeiten seiner Ausgestaltung mit Hilfe des Geistes.

Geist als Sünde (S. 94—96) — Die Rechtfertigung des Geistes aus der anima vegetativa (S. 96—98) — Die eindimensionale Wesenheit der neuromantischen Seele (S. 99—102) — Das Gotthaben von Natur (S. 103) — Der Weg nach innen (S. 103—104) — Die Verzuständlichung der menschlichen Dialektik durch das Ineinander von Geist und Seele (S. 105—111) — Das Numinose als die coincidentia von Gut und Böse (S. 111—114) — Die vier Ausgestaltungsmöglichkeiten der Einwohnung Gottes in der Seele (S. 115—138) — a) Die schlichte Einwohnung Gottes ohne die Bewußtheit des Gottträgers (Stehrs Heiligenlenlein S. 116—122) — b) Die Bewußtwerdung des Gotthabens als Bewußtheit vom Wert des Eigenseins (Hesse: ‚Demian' S. 122—125)

Seite:

— c) Die Bewußtwerdung der anima vegetativa und des Geistes als Bewußtheit, der Mensch als Gott (Morgenstern S. 125—128) — d) Die Bewußtwerdung des Gegensatzes von Geist als Bewußtheit und Gott-Natur als Chaos, der Mensch als Gott-Erlöser (Mombert S. 129—138) — Der deterministische Charakter des neuromantischen impersonalen Gottes (S. 138—139).

IV. Kapitel: . . . . . 140—183

Die positive Anerkennung des Geistes und die dadurch bedingte Umgestaltung der neuromantischen religiösen Problematik

Das Nebeneinander von Geist und Seele (S. 140—147) — Die Substitution der Nur-Natur durch den Geist (S. 147—152) — Das Wesen des personalen Geistes (S. 152—158) — Die objektive Geistwirklichkeit (S. 158—159) — Religio naturalis (S. 159) — Die neuromantische Geistwirklichkeit als explizite religio naturalis (S. 159—160) — Die Transzendenz Gottes (S. 160—162) — Die „Wirkungsseiten" Gottes als tremendum und fascinosum (S. 163—165) — Der Hereinbruch der Seele in das Geistbereich (S. 166—181): a) in der Erkennung des Heiligen als eines fascinans (S. 166); b) in der Hingabe (S. 167—181) — Die Gewinnung der Seele durch den Geist (S. 181—183).

Schluß. . . . . . 184—186

Anmerkungen. . . . . . 187—193

Literaturangabe. . . . . . 194—198

Einleitung.

Für das Verständnis dessen, was im Folgenden ausgeführt wird, ist es notwendig, kurz den Standpunkt zu kennzeichnen, von dem aus das der Untersuchung vorliegende Dichtungsmaterial gesehen, gegliedert und geordnet wurde. Dichtung als eine Teilprovinz des ästhetischen Bereiches erhebt bei einer schlichten Einordnung in größere ästhetische und weltanschauliche Zusammenhänge kraft ihres Soseins von sich aus in erster Linie den Anspruch auf eine Deutung ihres Wesensgehaltes unter ästhetischem Blickfeld, das heißt, sie will vorerst nichts sein als ästhetisches „Phänomen", demgegenüber alle anderen sie sonst noch angehenden Bereiche bei ihrer Deutung zurückzutreten haben. Dichtung aber so gesehen — eben als Nur-Dichtung — rückt dadurch entschieden ab von dem, was schlechthin als lebendige Wirklichkeit bezeichnet wird, und faßt also immer in sich etwas von einem Nicht-Ganz-Wirklichen, das bis zum Unwirklichen überhaupt sich steigern kann. Jede Dichtung als Nur-Dichtung gesehen, das heißt als rein ästhetisches Gebilde, ist immer irgendwie Antipode des gelebten Lebens, weil sie als nur ästhetische Wirklichkeit notwendig die ganze Fülle des Seins in ihr Bereich nicht einzufangen vermag.

Ein ganz anderer Reichtum und eine viel bedeutendere Weite aber eignet Dichtung da, wo weniger nach ihrer Gestalt als nach ihrem reinen Gehalt gefragt wird. Denn bei solcher Fragestellung wird Dichtung immer schon irgendwie eingeordnet gesehen in große geistige Zusammenhänge, an deren Ausgestaltung, weil sie in sie hineingenommen ist, sie selbst ihr charakteristisches Teil beiträgt. Dadurch wird Dichtung selbst geistige Wirklichkeit, aber in einem tieferen Sinne als in der Nur-Dichtung. Und die Betrachtungsweise der Dichtung als Nur-Dichtung erscheint von hier aus als bloßer peripherer Deutungsversuch ihrer eigentümlichen Wesenheit. Dichtung aber, als geistige Wirklichkeit gewertet, ist selbst ein Stück des gelebten Lebens, wenn auch unter ästhetischem Blickfeld visiert, denn das Prius liegt dann immer auf Seiten des Lebens und nicht des Nur-Aesthetischen. In diesem Falle ist Dichtung keineswegs Antipode des Lebens, sondern erhebt jetzt ebenso Lebensdeutungsanspruch wie alle anderen menschlich-geistigen Disziplinen.

Es ist durch das Vorhergehende verständlich, daß dann, wenn Dichtung als Lebensdeutung gesehen wird, dem rein Aesthetischen nur eine sekundäre Rolle zukommt im gesamten Dichtungsbereich. Ja, im Gegenteil, die Brechung, die die geistige Wirklichkeit dadurch erfährt, daß sie in die dichterische eingeht, kann ganz außer Acht gelassen werden. Denn hier handelt es sich ja gerade um das, was dem Dichter durch seine Weltanschauung

gleichsam als Rohstoff vorlag, und dem er dann seine ästhetische Form gab, die wohl zum Inhalt im inneren Verhältnis steht, doch gegenüber dem Prius des Gehaltes etwas Sekundäres ist.

Welch ein Standpunkt aber wird einer Dichtung gerecht, die unter religiösem Aspekt gesehen wird? Daß hier der ästhetische nicht in Frage kommt, bedarf keiner weiteren Auslegung und Erklärung. Aber auch ein weltanschaulicher Standpunkt würde niemals für die Feststellung des Religiösen innerhalb der Dichtung ausreichend sein. Denn es gehört eben zur Eigentümlichkeit des Religiösen, daß es wohl Weltanschauung unterbauen, sie wohl bereichern und vertiefen kann, ja, daß letzten Endes Weltanschauung ohne religiösen Gehalt unmöglich ist, aber daß Religion in ihrem An-Und-Für-Sichsein unabhängig ist von allem Weltanschaulichen. Außerdem würde jeder „Weltanschauungsstandpunkt" der Gefahr des Allzu-Subjektiven niemals entgehen können. — Und doch muß ein Standort gewählt werden, der dem, was an religiösem Gehalt in die Dichtung einging, gerecht wird. Es bliebe bei der Suche nach einem Standpunkt, von dem aus die neuromantische Religiosität gesehen wird, die Möglichkeit, von einer Konfession auszugehen und diese als Standpunkt zu benutzen. Aber einmal erschöpft das Konfessionelle niemals die ganze religiöse Wirklichkeit, und zum anderen wäre dadurch der Subjektivismus keineswegs beseitigt, denn Konfession ist nicht religiöses opus operatum schlechthin, sondern ist erst dadurch wirklich, daß sie „bekannt" wird.

Aber es gibt trotz allem Relativismus einen unumstößlichen Standpunkt, der jedoch weder im betrachtenden Subjekt liegt noch innerhalb des dichterischen Bereiches, sondern in der religiösen Wirklichkeit selbst als einer objektiven, die unabhängig ist von allem über sie Gesagten und Gemeinten und die als seinsmäßig höchste Wirklichkeit selbst wieder Maßstab für alle anderen Seinsbereiche ist und somit auch für die Dichtung und das, was an religiösem Gehalt in ihr lebendig ist. Wie aber ist es dem Menschen möglich, diesen Standpunkt hoch über allem menschlich-subjektiven Sein zu seinem eigenen zu machen? Er wird ihn immer dort „haben" und somit ganz im Objektiven stehen, wo er in aller Ehrfurcht und Demut alles Seiende in seiner Seinsrechtheit und Wahrheit erkennt und um seine Geschaffenheit, Durchlebtheit und Hingeordnetheit von, durch und zu Gott weiß. Dieser Standpunkt in der Wirklichkeit aber ist zugleich religiöser Standpunkt, denn er erkennt und anerkennt das Sein nicht als ein bloß Daseiendes, auch nicht in seinem An-Sichsein, sondern getragen und durchblutet von der allumfassenden Wirklichkeit Gottes. Er sieht das Kreatürliche in seinem Verhältnis zum Kreator. Dieses Stehen im Sein ist also „Verhältnisstandpunkt" und somit eo ipso immer „religiöser Standpunkt".

Hierdurch mag deutlich geworden sein, daß für die Dichtung — und speziell bei dieser Untersuchung über die Neuromantik —, wo sie unter religiösem Aspekt gesehen wird, andere Maßstäbe Geltung haben als die, die sonst gewöhnlich bei rein ästhetischen oder auch nur-geistesgeschichtlichen Untersuchungen angelegt werden. Nicht darauf kommt es nämlich letztlich hier an, mit welcher Stärke ein Dichter Wirklichkeit spiegelt, welche Bereiche er behandelt, wieviel eigenes Erlebnis in sein Werk eingeht, sondern einzig und allein darauf, wie weit er sein Eigenreligöses an die objektive Wirklichkeit der Religion, die manifestiert ist durch die Offenbarung, anzupassen vermag, das heißt, inwieweit er fähig ist, das Verhältnis von Schöpfer und

Geschaffenem, speziell von menschlicher und göttlicher Wesenheit seinsrechtmäßig wiederzugeben. Das ist der Maßstab, der alle unsere Deutung, Stufung und Gliederung bestimmt.

Zum Schluß noch eine kurze Kennzeichnung dessen, was im Laufe der Untersuchung herausgearbeitet werden soll. Es wird wegen der Ueberfülle des Stoffes nicht im Interesse der Arbeit liegen, genaue Analysen der religiösen Problematik der einzelnen Dichter zu geben, die schließlich zu einem Nebeneinander der verschiedensten religiösen Haltungen führen würden, sondern da Dichtung, als Wirklichkeitsinterpretation gesehen, zugleich einen geistigen Raum voraussetzt, ist es das Ziel dieser Abhandlung, gerade das aufzuweisen, was sämtliche zur Neuromantik zählende Dichter gemeinsam haben. Also das Typische wird herausgestellt und nicht das Charakteristische, um so den geistigen Ort fixieren zu können, an dem diese Dichter stehen. Daneben aber wird der Versuch unternommen werden, den Ursachen nachzugehen, die die Besonderheit des neuromantischen Raumes bewirkten. Das will besagen: wir werden uns nicht damit begnügen, das, was in der Dichtung Erscheinung wird, allein wiederzugeben, sondern wir werden dieses Erscheinende zum Rückschluß auf seine Ursachen benutzen, wodurch das in der Dichtung Realisierte erst voll verständlich wird. Außerdem aber werden wir die Frage zu beantworten versuchen, wie die mit der geistigen Grundposition der Neuromantik gesetzten Möglichkeiten von den verschiedenen Dichtern — hier liegt neben dem Typischen also das Charakteristische — realisiert werden, das heißt aber letztlich — und damit das rein richterische Bereich verlassend oder nur zutiefst erfüllend, da es doch zugleich in großen geistigen Zusammenhängen steht —: wie die Situation unserer Jetztzeit, die auch die Situation der Neuromantik ist, von dieser literarischen Epoche religiös ausgedeutet wird, welches ihre Schwierigkeiten, ihre Probleme und Nöte sind und was ihre Erlösung. Hierdurch aber wird diese Dichtung selbst Spiegelbild der Situation des modernen Menschen.

I. Kapitel:

Das Wesen der Neuromantik als Ausgangspunkt und in seiner Bedeutung für die neuromantische religiöse Problematik.

Geistige Entwicklungen als bloße Aktionen und Reaktionen zu werten, ist im Grunde ein nur oberflächlicher Deutungsversuch, der der besonderen geistigen Situation einer Zeit schon deshalb nicht gerecht werden kann, weil den verschiedensten Epochen unbekümmert um ihre Besonderheit ein Begriffsschema aufgeprägt wird, das nicht aus der jeweiligen Situation selbst geschaffen wurde, sondern gleichsam schon fertig vorlag. Damit soll keineswegs die Unmöglichkeit der menschlichen Erkenntnis letzter geistiger — und damit immer schon irgendwie irrationaler — Herkünfte und Strukturen einer Epoche geleugnet werden. Noch weniger aber auch die Tatsache des Dialektischseins des menschlichen Geistes, dessen Eigentümlichkeit gerade in dem ewigen Hin und Her, in einem natürlich-ewigen „Unruhigsein" besteht. Aber die Deutung geistiger Wirklichkeiten unter dem Aspekt der Gegensätzlichkeit überspannt die Dialektik insofern, als sie nur zwei Endbewegungen schaut, ohne diese wieder im Zusammenhang mit der ganzen Rhythmik menschlich-geistigen Seins zu sehen. Denn das „Hin" des Geistes ist nicht so sehr ein Gegensätzliches zum „Her" als — im Zusammenhang geschaut — eine immer wiederkehrende Hinbewegung zum Hin selbst, sodaß schließlich auch der Dialektik menschlichen Geistes — bei allem ihm eignenden Durchbruch und Umbruch zu einem Neuen — etwas wie ein organisches Gesetz innewohnt, eine Entwicklung, die nicht Abbruch, sondern sinnvolle Ausgestaltung dessen ist, was im „Keim" als implicite Anlage schon vorhanden war.

Neuromantik, gesehen unter dem Aspekt dieser menschlich-geistigen Dialektik mit ihrem Durchbruch zu Neuem und ihrem sinnvollen Werden, ist nicht schlechtweg das absolute Gegenteil des Naturalismus als der ihr vorausgehenden literarischen Epoche. Wohl ist jene antipodische Haltung der Neuromantik im Hinblick auf den Naturalismus, die den Neuromantikern eigentümlich ist, ein Streben nach neuen Wirklichkeitsbereichen und schroffste Abwendung von Bestehendem. Aber diesem Streben ging das Bewußtsein der geistigen Situation der Zeit voraus, und es war doch erst dann möglich, als der neue geistige Habitus — eben der Neuromantik — sich so weit aus dem Naturalismus entwickelt hatte, daß der Abstand von ihm gesehen werden konnte und auch seine Fehler, sodaß die neue Wirklichkeitssicht jetzt zukunftsreicher als die alte erscheinen mußte. Jetzt tauchen neue Formbestrebungen auf, jetzt wird Neuland entdeckt und so der Abstand zwischen dem Alten und

Neuen immer weiter verschärft, bis schließlich die beiden Epochen, eben der Naturalismus und die Neuromantik, als schlechtweg gegensätzliche, durch nichts zu überbrückende sich darstellen und diese einfach die Reaktion jener ist. An dieser Stelle erst wird der dem menschlichen Geiste eignende Durchbruch zum „Ganz-Anderen" hin sichtbar.

Wird der Naturalismus nicht nur als literarische Bewegung gefaßt, sondern eingeordnet gesehen in die geistigen Zusammenhänge seiner Zeit, so ist er der gleichsam ästhetische Teil des Materialismus, das heißt, er gibt die ästhetische Ausdeutung dessen, was der Materialismus als allgemeine Geisteshaltung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Wirklichkeit sieht und glaubt. Der Materialismus ist die letzte Konsequenz des allgemeinen Säkularismus, der in der Renaissance einsetzt und sich durch die Jahrhunderte hindurch unter wechselnden Namen und Ausdeutungen, aber immer einheitlich in der Grundposition, bis zum 19. Jahrhundert fortzieht und hier seine letzte Konsequenz verwirklicht und seine höchsten Triumphe feiert. Doch nun nicht mehr darin, daß die Natur zur bloßen Materie entwertet wird, die im bloßen Ablauf eines toten Mechanismus sich entwickelt, oder daß der Mensch nur unter dem Aspekt des homo homini lupus gesehen wird, wodurch immer noch die Möglichkeit einer äußeren Zähmung dieser Bestie bleibt, sondern darin, daß der Mensch als solcher überhaupt nicht mehr Mensch ist, sondern Materie wie alles andere Sein. Im Höchstfall wird er noch mit ein wenig List begabt gesehen, die dieses im Darwinistischen Sinne höchstgesteigerte Tier oder diesen „homme machine" zum homo faber sich entwickeln läßt. Das aber ist schon die größte Konzession, die dem Menschen gemacht werden kann, die aber letztlich nichts an der Wesensidentität von Mensch und Materie zu ändern imstande ist.

Alle naturalistischen Dichtungen sind folgerichtig daher keine Dichtungen, in denen der Mensch im Mittelpunkt steht als der durch seine Teilhabe an den beiden Reichen der Natur und des Geistes Bevorzugte, zu dem alles schlicht Naturhafte hintendiert und der von sich aus wieder hinüberweist in übernatürliche Bereiche. Der Mensch als Geistwesen gesehen stellt sich dar als der Umschlagspunkt zweier Seinsarten und ist so wirklich Maßstab aller Dinge und Zentrum des Seins. In diesem Sinne wurde der Mensch vom Mittelalter, vom Barock, ja überhaupt von allen ausschließlich christlichen, das heißt geistbestimmten Zeitaltern gewertet (Anmerkung 1). Da aber, wo der Geist nicht gesehen wird, wo Geist überhaupt nicht sein soll, ist eo ipso die hierarchische Ordnung des Seins verschoben und mit ihr die Stellung des Menschen in ihr, sodaß sich die seltsame Paradoxie des Naturalismus ergeben mußte, daß der Mensch im Mittelpunkt steht und doch nicht Mittelpunkt ist. Denn der Hauptakzent des Naturalismus liegt auf der Materie. Alle naturalistischen Dichtungen sind daher im Grunde nichts anderes als Beweisführungen für die vom Materialismus vertretene These, daß der Mensch auch nichts weiter sei als eben diese allem Sein zukommende Materie. Alles Geistige — man vergleiche etwa Sudermanns „Ehre" — ist relativ, zufällig, ein lästiges Nebenprodukt, nichts weiter. In seinem Glauben vom Menschen verwirklicht der Materialismus seine letzte Konsequenz. Aber an ihr wird auch seine ganze Beschränktheit sichtbar. determiniert, Tier unter Tieren, unlösbar verhaftet an seinen Ort, an sein Blut, eine lächerliche Puppe, wo er mehr sein will als bloße Materie, das ist der Mensch des Naturalismus und Materialismus.

Die menschliche Wirklichkeit nur als Beweismittel in den dichterischen Raum hineingestellt, bedeutet eine unerhörte Beschränkung und Vereinfachung gegenüber dem, was in anderen dichterischen Epochen gestaltet wurde. Daß der Mensch nichts weiter sei als Materie, das gilt es zu beweisen, daran erschöpft sich die dichterische Kraft. Im Naturalismus mußte deshalb, wollte man sich nicht in immerwährenden Wiederholungen ergehen, sich wirklich einmal etwas wie ein Stoffmangel schmerzlich bemerkbar machen. Deutlich zeigt sich diese Situation des Naturalismus im Schrifttum des französischen Dichters Huysmans, der deshalb hier angeführt wird, weil in seinem Werk eine seltsame Vermischung von objektiven Elementen, das heißt von Umweltverdichtung, und eigenem Empfinden, eigenen Konfessionen sich zeigt. Somit kann an seinem Schrifttum die innere Wesensstruktur des Naturalismus abgelesen werden, und dies umso mehr, als er durchaus Prototyp — sowohl als Dichter als auch als Mensch — für die ganze naturalistische Epoche ist. Seinen Roman „Là-bas" beginnt er mit einem Gespräch zwischen dem Dichter Durtal (Huysmans) und dem Arzt des Hermies. Beide anerkennen die Stoffbeschränktheit des Naturalismus und sehen sein Ende, wenn nicht neue Bereiche erschlossen werden, die — unter naturalistischem Aspekt gestaltet — so den Naturalismus selbst bereichern. Durtal kommt nach langem Ueberlegen zu dem seltsamen Entschluß, die menschliche Seele als das Neuland für naturalistische Wirklichkeitsinterpretationen zu wählen und so einen „naturalisme spiritualiste" zu schaffen / II /.

Man vergegenwärtige sich, welche Folgen eine solche Hinwendung zur Seele haben mußte, selbst wenn diese noch so vernaturalisiert gesehen wurde. Das Neue, das sich mit dieser Hinwendung zur Seele ergab, lag einmal in der Seele selbst, dann aber auch in dem, was die Seele determinieren sollte und mußte. Denn daß unter materialistisch-naturalistischem Aspekt weiter gestaltet werden sollte, bedurfte keiner Frage, lag es doch durchaus nicht in der Absicht, neue Wirklichkeitsdeutungen zu geben, sondern vielmehr Neuland zu erwerben für alte und schon auf anderem Gebiet erprobte materialistische Sehweisen.

Mit dem Hereinnehmen der Seele in das naturalistische Dichtungsbereich hat sich der Naturalismus im Grunde selbst ein Ende gesetzt. Denn seelischer Naturalismus kann niemals materialistischer Naturalismus sein, selbst wenn er sich auch bemühte, die materialistische Haltung weiter aufrecht zu erhalten. Geistesgeschichtlich gewertet bedeutete diese Hinwendung zur Seele bei allem „Gewachsensein" aus der naturalistischen Bewegung doch etwas völlig anderes als die Verschiebung der naturalistischen Position auf die seelische Ebene. Schon die Verwirklichung des Wunsches, einen seelischen Naturalismus zu begründen, mußte trotz der Gleichheit der Intentionen mit dem Naturalismus doch das Neue im schärfsten Gegensatz zum alten Standpunkt zeigen. Der Materialismus als Weltanschauung und Basis des literarischen Naturalismus bedeutete vom Geist her gesehen den vollständigen Nullpunkt geistig-menschlicher Haltung. Es war die völlige Absage an den Geist, seine vollständige Leugnung, soweit dies überhaupt dem Menschen möglich ist. Schließlich ist auch der Materialismus eine geistige Haltung, denn das Tier ist weder materialistisch noch idealistisch. Tiefer aber zu sinken als der Materialismus war schlechthin nicht mehr möglich. Sein Triumph war die Einordnung des menschlichen Bereiches in die Materie selbst und in ihre determinierende Struktur. Der Hinwendung zur Seele aber mußte der

Glaube an die Existenz der Seele vorgegeben sein, wie auch das Wissen um ihre Wesenheit als eine, wenn auch unter materialistischem Aspekt zu behandelnde, aber doch von der Materie verschiedene Wirklichkeit. Und in dieser Tatsache liegt das Neue, der Umbruch, der nicht scharf genug betont werden kann. *Dieser Umbruch vom naturalistischen zum seelischen Naturalismus ist zugleich der Anfang der Neuromantik.* Der Einwand, daß nichts weiter als naturalistisch-materialistische Sicht vorläge und die Seele nichts anderes bedeuten sollte als für den Materialismus zu erwerbendes Neuland, wird sich auch der Tatsache nicht verschließen können, daß allem Streben nach Einordnung des seelischen Bereiches in das materialistische der Glaube an die Existenz der Seele vorgegeben war. Das aber ist das Entscheidende hier. Mit der Anerkennung der Existenz der Seele mußte sich, wie schon angedeutet, das ganze naturalistische Bereich auflösen bezw. so verschieben, daß es kaum mehr als naturalistisches angesehen werden konnte.

Einmal geht dieser Umbruch von der Seele als solcher aus, dann von dem, was die Seele determinieren soll. Denn daß die Seele nicht als in sich geschlossen gesehen wird, ist aus der Ausgangsposition, die das determinierende Moment auf jeden Fall weiterführen wollte, verständlich.

Von der Seele her: Das, was der Materialismus vom Menschen schon bewiesen hatte, worum im Grunde, wie schon gezeigt, das ganze dichterisch-naturalistische Bemühen ging — eben um die vollständige Einordnung des menschlichen Bereiches in das materialistische —, erhält jetzt eine starke Lücke, selbst da, wo sie noch nicht sichtbar ist. Aber sie ist da und vergrößert sich immer mehr. Dadurch, daß dem Menschen Seele zugestanden wird, ist er mehr als bloße Materie, ist er unbemerkt doch wieder etwas Besonderes geworden, ein Wesen, das schlechthin erhaben ist über alle anderen außermenschlichen Wesen, weil es mehr als sie besitzt. Sicherlich hatte auch der Materialismus von der menschlichen Seele gesprochen, hatte auch seelische Empfindungen dargestellt. Aber das alles stand doch mehr unter dem Blickwinkel des Beweises des Nicht-*Mehr*-Seins des Menschen als ein hochgesteigertes und so unlösbar der Materie verhaftetes Tier. Wo seelisches Empfinden sich zeigte, wurde es von vornherein überhaupt nicht verstanden oder höchstenfalls als Ausfluß eines langen Kulturtrainings.

Niemals aber war die Seele als eine Wesenheit an sich und neben der Materie bestehend gesehen worden und so der Mittelpunkt gewesen wie hier im seelischen Naturalismus, der, weil er die Seele will, nicht mehr materialistisch sein kann.

Die nahe Verwandtschaft zwischen dem seelischen und dem materialistischen Naturalismus, aber auch zugleich der Gegensatz beider Arten wird ganz offensichtlich in dem Schrifttum G. Hauptmanns. Wohl steht Hauptmann dem seelischen Naturalismus und somit auch der Neuromantik nahe, ohne jedoch neuromantisch zu sein. Denn Hauptmann sieht die Seele zu sehr unter naturalistischem Aspekt. Sie ist ihm daher nicht *einzige* Wirklichkeit. Wo er doch Neuromantiker zu sein scheint, ist er es nicht aus innerer Haltung heraus, sondern einfach aus Manier. Man vergleiche Mahrholz: „Hauptmann ist niemals zu einer ganz klaren Stellung zu den neuromantischen Bestandteilen seines Wesens gelangt: seine naturalistischen Anfänge, die wahrscheinlich den tiefsten Instinkten seiner Natur entsprechen, standen ihm im Wege,

als die neuromantische Epoche übermächtig zu werden begann“[1a]). — „Er ist nicht Neuromantiker, aber er erliegt ihrem Einfluß“[1b]).

Mit dem Hinübergehen auf die seelische Ebene erschlossen sich notwendig ganz neue Möglichkeiten, ja überhaupt ganz neue Bereiche, die aber als seelische jenseits des Nur-Materiellen lagen. Damit war die Einheit des Materialismus, der Monismus, endgültig vernichtet. Denn zwei verschiedene Seinsbereiche standen sich von nun an gegenüber: das materielle und das seelische. Was im einzelnen als Seele verstanden wird und wie ihre Wirklichkeit in die Dichtung eingeht, ob man nur ihre „Nachtseiten“ sieht, ihre Größe oder ihre Ohnmacht oder ihr eigentümliches Gepräge dem materialistischen Bereich gegenüber, ist vorläufig vollständig belanglos vor dieser entscheidenden Tatsache, daß in der Hinwendung zur Seele schon ihre existenzielle Anerkennung lag. Mit dieser Anerkennung aber ist schon der Umbruch und Aufstieg von der materialistisch-naturalistischen Tiefe gegeben, ist der Mensch als Seelewesen wieder herausgehoben aus der bloßen Materie, wird ihm — wenn auch unbewußt — ein Besonderes gegenüber dem bloß Materiellen zugestanden.

Die Determiniertheit im materialistisch-naturalistischen Sinne war durchaus raumhaft, das heißt festumgrenzt und fest bestimmt. Sie war nichts anderes als die Einordnung eines Stofflichen in andere „Stoffgebiete“, Fixierung seines Ortes innerhalb anderer „Oerter“, und das Verhältnis dieses spezifischen Ortes zu seiner Umgebung war sein jeweiliges Milieu, seine Rasse. Determiniert sein heißt daher festgelegt sein auf dem Koordinatensystem der materiellen Wirklichkeit. Determiniertheit der Seele — so paradox diese Besonderheit gegenüber dem eben am Menschen selbst Ausgeführten auch klingen mag, aber diese Unterscheidung muß de facto gemacht werden — und die seelische Determiniertheit im Gegensatz zu der materialistischen Determiniertheit des Menschen wird die Berechtigung der Unterscheidung erhellen, bedeutet nicht eine körperhafte, materielle Abhängigkeit, sondern eine Bestimmtheit seelischer Art, ausgehend von spiritueller Macht, um die gleiche Dimension — eben das Seelische — überhaupt treffen und bestimmen zu können. An dieser Stelle aber liegt der Gegensatz zwischen dem materialistischen und dem seelischen Determinismus. Während jener schlechthin Fixierungsdeterminismus ist und die menschliche Wirklichkeit in die Materie einordnet, wodurch sie als gleichsam Stoffliches unter Stofflichem in sich geschlossen und eindeutig bestimmt sich erweist, ist der seelische Determinismus durchaus anderer Art. Wohl besteht — damit die Möglichkeit des Determinierens überhaupt gegeben ist — zwischen dem Determinierenden und dem Determinierten, eben der Seele, die Gleichheit des Quale. Aber der Determinismus an sich ist völlig verschieden von dem materialistischen Determinismus. Einmal im Hinblick auf das Determinierende, das als ein seelisches „Phänomen“ eben nicht stofflich begrenzt ist, sondern unbegrenzt und begrifflich unbestimmbar wie das Wesen der Seele auch, nur ihr als ein Determinierendes an Macht weit überlegen. Zum anderen im Hinblick auf die Seele, für die das Verhältnis zum Determinierenden nicht das des Ortes zum Koordinatensystem ist, sondern das des „kleineren“ Seelischen zum „größeren“, des an sich und in sich Unbestimmten zu einem gleichartigen

---

[1a]) Mahrholz: Deutsche Literatur der Gegenwart p. 119.
[1b]) Mahrholz: Deutsche Literatur der Gegenwart p. 121.

Unbestimmten. Determiniertheit der Seele in diesem Sinne ist also nicht Geschlossenheit der Seele, sondern ein Aufgebrochensein zu einem determinierenden Etwas hin. Und das Verhältnis als solches nicht ein festes und festgelegtes, vielmehr mannigfach schattiert und wechselnd. Ein Bezug, aber mit unendlichen Möglichkeiten seiner Verwirklichung. Gegeben sind immer nur die beiden Bezugsglieder Seele und seelisches determinierendes Etwas und ihre — wenn auch noch so unbestimmte — Beziehung zueinander.

Verdeutlicht wird die Eigentümlichkeit dieses seelischen Naturalismus an den beiden Frauengestalten des Stehrschen Anfangsschaffens: „Leonore Griebel" und der Marie im „Begrabenen Gott". In „Leonore Griebel" zeigt sich ganz offensichtlich die gewollte Hinwendung zur Seele. Alles Wichtige gehört hier mit zur seelischen Wirklichkeit, sodaß alles Aeußere, was nicht zum seelischen Bereich gehört und was für den Naturalismus allein von Wichtigkeit ist, notwendig hier ganz vernachlässigt wird. Immer ist es dasselbe alte Haus, immer dieselbe tollpatschige Art des Josef Griebel, kein eigentlicher „Ort" hier, kein „Rassemoment", denn was hätte die Abstammung der Frau vom Adel für sie noch zu bedeuten, die durch ihr Elternhaus schon zum Bürger geworden war. Kein „Moment", denn was ihr zustößt an Zufälligem, liegt schon längst keimreif in eigener Seele. Die Seele ist hier alles; und daneben jene gewaltige unbestimmbare Macht, die in die Seele hineinragt, sie treibt, ängstigt, aber sie zeitweise auch so erfüllt, daß sie sich selbst mächtig fühlt, ohne doch das Wesen dieser sie bestimmenden Macht irgendwie ausdeuten oder gar begreifen zu können. Leonore weiß nur, daß im „Innen" alles lebt, daß dort die tiefsten Entscheidungen fallen, dort in der Seele gibt es Verzückungen, Siege und Niederlagen. Außen aber steht die Wirklichkeit still wie eine stehengebliebene Uhr.

Der „Begrabene Gott" Stehrs ist die deutlichste Ausgestaltung dessen, was der seelische Naturalismus mit der Hinwendung zur Seele zu gewinnen hoffte. Unter dem Aspekt des Determinismus werden das „Außen" und das „Innen" gesehen und beide Bereiche — in den Gegensatz zum reinen Naturalismus somit gestellt, der nur das „Außen" kennt — für die naturalistischen Intentionen gewonnen. Aber gleichzeitig zeigt sich schon in der Gestalt der Heldin dieses Romans deutlich das Gegensätzliche des „Außen" und „Innen" als Folge des „Ganzandersseins" des seelischen Bereiches, das nicht ohne weiteres neben das materialistische Bereich zu stellen ist und immer irgendwie von der Ausgangssituation, eben dem Materialismus, durch ihre Besonderheit fortdrängt zu neuen geistigen Haltungen.

Unter materialistisch-naturalistischem Aspekt gesehen ist Marie die Gestalt, die dadurch, daß sie durch widrige Umstandsmomente gezwungen wird, mit Karl Exner, dem Grobian und verbitterten Kleinbauern, die Ehe einzugehen, in das Milieu dieses Menschen gezogen wird und die durch das Zusammenleben mit diesem Menschen völlig sich wandelt und sich seinem Milieu anpassen muß. Sie, die erst hochtrabende Pläne hegte, wird zur abgearbeiteten herben Kötterfrau. Das Milieu nimmt sie ganz gefangen und bestimmt alle ihre Handlungen. Die Verwurzelung ihres Mannes in der rechthaberischen Welt des schlesischen Kleinbauerntums wie der zufällige Streit mit dem Freirichter treiben jenen von Untat zu Untat, die nach seinem Fall auch den Fall der Frau nach sich ziehen. Marie geht unter durch die Verhältnisse, die ihr keine Lebensmöglichkeiten mehr bieten.

Das ist die Gestalt unter naturalistischem Blickwinkel interpretiert. Aber dieses naturalistisch-deterministische Bereich ist im Grunde längst nicht so wichtig wie das seelische. Hier zeigt sich die Dualität von Seele und jener sie bestimmenden Macht, die letztlich ausschlaggebend ist für das, was Marie in ihre tiefste Seele trifft. Alle Schicksalsschläge, die nur von außen kommen, überwindet Marie mit der Stumpfheit eines Tieres. Hier ist sie wirklich „Materie" unter Materie. Als Erhärtung des Ausgeführten diene die Szene, in der Karl seinem Weibe seinen baldigen Fortgang berichtet: „Endlich entdeckte er sein Weib vor dem Tisch liegend, zusammengeringelt wie ein Tier. Er rüttelte an ihr. Sie stand auf, taumelte, ging am Tisch hin, ließ sich auf die Bank nieder und starrte auf den Boden. Dann hob sie das Auge, ließ es über ihn gleiten und sagte tonlos: ‚Es bleibt dir nischt anders übrig'"[1]). Alles Aeußere erträgt sie stumm, mit einer gewissen Mißachtung als ein weniger Wichtiges. Ihr wahres Leben aber führt dieses Weib zutiefst innen in ihrer Seele. Und erst dann, wenn die äußeren Umstände durch das Medium der Seele wirken, kann sie von ihnen wahrhaft getroffen, geschlagen, aber auch erhöht werden.

Naturalistische Determiniertheit trägt immer im Grunde negativen Akzent, bedeutet durch die Fixierung Ausschaltung des Willens, ja überhaupt gänzliche Willenlosigkeit. Das Determinierte ist bloßer Gegenstand, eingeordnet in die Materie. Anders aber die seelische Determiniertheit. Hier kann das Determinierende die seltsamsten Formen annehmen; es kann durchaus negativ auf die Seele einwirken im Sinne der Beschränkung des Eigenseins des Individuums. Ebenso sehr ist eine positive Determinierung als Erhöhung des Individuums sehr wohl möglich. Dieses wechselnde, nie endgültig fixierte Verhältnis von Seele und determinierendem Etwas spürt Marie selbst nur allzu deutlich. Einmal ist das sie Determinierende „eine unbegreifliche, unermeßliche Macht, ein Meer, auf dem ihr Leben wie ein losgelöstes Blatt umhertrieb"[2]); dann aber etwas wie ein Stützpunkt: „je länger sie auf ihr Schicksal schaute, auf dieses Verknoten wirr einhergehender Fäden, machte sich eine unfaßbare Sicherheit in ihr auf, eine Furcht, die in der letzten Tiefe eine Süße war. Sie glitt in die blühende Dämmerung einer mystischen Gottnähe, die aus jedem Zweifel eine neue Inbrunst gebar, aus jeder Lockerung eine festere Verknüpfung .... aber wenn sich ihre Seele bückte, es zu deuten, zerfloß es und sie ging wieder einher, doppelt bedrängt von dem Elend ihres Lebens"[3]). Nach der Geburt ihres Kindes ist es ihr, als ob ein Etwas ihre Seele griffe „mit den tiefen, verschwommenen Lauten eines fernen, unruhigen Wassers"[4]). Mit Recht wird ihr ganzes Leid, das sie hernach trifft, nicht eigentlich als Folge ihres äußeren Schicksals gesehen, sondern vielmehr als Ausfluß einer seelischen Determiniertheit, der gegenüber alles Aeußere nichts weiter bedeutet als schlichter Anstoß, das erst durch die Verlagerung in das Bereich der Seele überhaupt Wirkkraft erhält. Im Grunde ist das seelische Verhaftetsein an ein Etwas, welchen Namen es nun auch tragen mag, gegenüber allen äußeren Schicksalsschlägen einzig wichtig und wirksam für sie. Daß sie aber alles verseelischt, daß alles Entscheidende von der Seele

[1]) Stehr: Der begrabene Gott p. 247/48.
[2]) Stehr: Der begrabene Gott p. 187.
[3]) Stehr: Der begrabene Gott p. 187.
[4]) Stehr: Der begrabene Gott p. 284.

ausgeht, sodaß es mit Recht von ihr heißt: „Die stirbt aus der Seele her“[5]), und daß das sie Determinierende letztlich seelische Macht darstellt, all diese Tatsachen sind ein Beweis dafür, daß die Gestalt der Marie durchaus dem seelischen Naturalismus zuzuzählen ist.

Haarscharf liegen in Marie der bloße materialistische und der seelische Naturalismus beieinander, und sie sind sich scheinbar umso ähnlicher, als beide mit denselben Stilmitteln gestaltet werden und beide versuchen, den Menschen unter dem Aspekt der Determiniertheit zu sehen. Und doch ihre unüberbrückbare Verschiedenheit: dort die Eindeutigkeit des Materialismus, seine Begrenzung des menschlichen Raumes, hier die Doppeldeutigkeit des Seelischen, die Aufgebrochenheit der Seele, ihre Verbundenheit mit seelisch-überseelischer Macht, oszillierend zwischen gänzlichem Hineingerissensein in sie und Bestimmtwerden von ihr bis zum kräftigenden Erfülltsein von dieser Macht als Ausfluß einer seltsamen „unio mystica“.

Wird das Ergebnis des bisher Ausgeführten zusammengefaßt, um dadurch die Grundlage für weitere Erörterungen sicherzustellen, so ergibt sich folgendes: Aus der Beschränktheit seines Gebietes, das rein im Stofflichen liegt und liegen soll, wendet sich der materialistische Naturalismus der Seele des Menschen zu, um an diesem Spezialfall und Neuland auch die Einordnung in die Dreiheit Rasse, Milieu, Moment vorzunehmen. Damit erschließt er wohl neue Möglichkeiten und fördert neue Ergebnisse, die aber durchaus — das ist das Entscheidende — den Rahmen des materialistischen Naturalismus, auch da, wo sie noch ganz naturalistisch sind, sprengen und eine neue Geisteshaltung bedingen und heraufführen, die, obwohl gleichsam im Gefolge des Naturalismus stehend, doch völlig Neues bedeutet, auch dann, wenn die eine Komponente des Materialismus — eben der Determinismus — beibehalten wird. Aber mit der Transformierung materialistischen Gehaltes auf die seelische Ebene werden eo ipso auch die beiden Komponenten seines Kraftfeldes — determinierter „Gegenstand“ und Determinierendes — umgestaltet, verseelischt, spiritualisiert. Jener Umbruch vom Tiefenkulminationspunkt des Geisteslebens überhaupt — eben vom materialistischen Naturalismus — zur Seele hin als einem besonderen „Phänomen“, wie immer auch vorläufig die Seele gesehen sein mag, bedeutet Abwendung vom Ausgangspunkt und Hinwendung zu neuer geistiger Haltung.

/III/ Dieser Umbruch aber hin zur Seele, selbst wenn er „organisch“ aus dem Materialismus „hervorwächst“ und so den seelischen Naturalismus erst ermöglicht, ist zugleich der Anfang der Neuromantik selbst als eines geistigen Habitus, für den die Seele im Zentralpunkt des Interesses steht. Mit diesem Umbruch war die Neuromantik selbst wirklich geworden, auch wenn gegenüber dem seelischen Naturalismus der Unterschied sich zeigt, daß sie nicht das „Außen“ und „Innen“ gleich stark zu berücksichtigen sucht, sondern unter gänzlicher Vernachlässigung des „Außen“ nur das „Innen“ will.

Somit zeigt also die Neuromantik als charakteristisches Merkmal die Dualität von Seele und dem sie determinierenden Etwas, das aber wie sie raumlos und unbegrenzt gedacht werden muß, eine Dualität, die Spaltungs- und Spannungszustand zugleich ist, die aber nicht schlechthin trotz

---

[5]) Stehr: Der begrabene Gott p. 290.

allem Zuständlichen der Spannung als ein immer gleichartiges und gleichförmiges Eingeordnetsein der Seele in das Determinierende gegeben ist, sondern die stets im pendelnden Hin und Her wirklich wird, vom Ineinander bis zum losen Nebeneinander, mit unendlichen Möglichkeiten der Ausbalanzierung bis zur vollständigen Hingegebenheit des einen Dualitätsgliedes an das andere. Immer aber bleibt die Zweiheit in weiterer oder engerer Ferne, hindrängend — aus der Gleichheit ihres Quale — zu einer Synthese und der Koinzidenz der Extreme.

Wird die Neuromantik so gesehen, dann birgt sie in sich die verschiedensten Explizierungen ihrer Dualität, ohne daß diese nun den Rahmen dessen, was die Neuromantik umfaßt, sprengen. Voraussetzung ist nur — wenn auch nicht jener Umbruch vom Naturalismus zu der Seele von den einzelnen Dichtern vollzogen wird, denn jeder Dichter wird nur die ihm adäquate Möglichkeiten des geistigen Raumes, in den er sich mit anderen Dichtern gestellt findet, realisieren —, daß einmal die Seele als Realität gesehen wird in diesem ganz spezifisch neuromantischen Sinne und daß sie zum anderen in einem irgendwie noch näher zu deutenden Bezug steht zu einem seelischen, aber begrifflich unbestimmbaren, weil nicht auszudeutenden und darum schlechthin irrationalen Etwas. Von hier aus wird deutlich, daß Neuromantik niemals etwas Eindeutiges sein kann oder gar etwas Einheitliches. Einheitlich ist nur die Dualität der beiden Dualitätsglieder. Niemals aber kann — wie übrigens alle geistesgeschichtlichen Epochen — Neuromantik so etwas sein wie eine platonische Idee in verbindungsloser und unwandelbarer Abgeschlossenheit, sondern sie stellt sich dar als eine Wirklichkeitssicht, die den geistesgeschichtlichen Ablauf während einer Zeitspanne in mannigfachen Schattierungen mehr oder weniger bestimmt und die sich erst im Wandel des geschichtlichen Werdens durch Explizierung der ihrer Grundposition immanenten Möglichkeiten verwirklicht. Wohl hat auch die Neuromantik Einheit, wie schon angezeigt wurde, aber sie widersteht durchaus der Uniformierung.

/IV/. Das, was die Neuromantik an Möglichkeiten in sich schließt, hervorgegangen aus der Dualität und Spannung von Seele und „irrationalem Etwas", ist bisher nur stichwortartig gestreift worden und wird in den späteren Kapiteln unter dem Aspekt des Religiösen noch anschaulich verdeutlicht werden. Jedoch bedarf es hier schon einer — wenn auch kurzen — Andeutung, um so bei den folgenden Einzeluntersuchungen das ganze neuromantische Bereich wenigstens in etwa überschauen zu können.

Daß in der Hinwendung zur Seele das Neue und das Charakteristische der Neuromantik gegenüber dem materialistischen Naturalismus gesehen wurde, ist immer wieder betont worden. Vielleicht trägt der Name dieser literarischen Epoche selbst zur Aufweisung und Ausdeutung des ganzen neuromantischen geistigen Raumes bei. Damit wird keineswegs dem Namen als solchem die glückliche Umschreibung des ganzen Inhalts zugestanden. Denn bei aller Wiederkehr menschlich-geistiger Situationen und somit aller Hineingenommenheit in den Ring des Alles-Schon-Einmal-Dagewesenen sind gleichartige geistige Epochen innerlich doch verschieden, weil ihre Voraussetzungen niemals genau die gleichen sind, mögen sie auch noch so sehr sich ähneln. Denn die Dialektik menschlichen Geistes ist nicht ein bloßes Schwingen von der Aktion zur Reaktion, sondern in ihrem Verlauf liegt, wie schon gezeigt,

etwas wie ein sinnvolles Gesetz des „organischen" Werdens. Das ist nicht so zu verstehen, als ob jede Bewegung die vorhergehende um ein geistiges Mehr vermehrte und so allmählich ein Fortschritt ins Unendliche erzielt würde. Aber in jedem schon Dagewesenen findet sich dennoch ein Neues negativer oder positiver Art, negativ oder positiv im Hinblick auf die vorhergehende Epoche, je nach dem Gewinn oder Verlust an der Spanne objektiver Wirklichkeitssicht.

Wird das europäische Geistesleben etwa von der Renaissance an überschaut, so zeigt sich in jeder Epoche — mit Ausnahme des Barock — eine Abnahme an geistigem Gehalt, der hier und da — etwa in der Klassik — durch Substitutierung des Geistes durch ein anderes „Phänomen", eben die Seele, rückgängig gemacht werden soll, ohne daß dadurch jedoch das Tiefersinken hin zu einem geistigen Nullpunkt verhindert werden kann. Die Romantik gibt die letzte Zusammenfassung aller seelisch-geistigen Kräfte, ehe über das Zwischenspiel des Realismus der Tiefenkulminationspunkt im Materialismus erreicht wird. Die Abwendung von diesem Nullpunkt des Geistes — und jede Abwendung mußte hier Aufstieg sein — ist die Neuromantik, die erste „Station" gleichsam n a c h der Tiefe, wie die romantische die letzte v o r der Tiefe war. Hier liegt also geistesgeschichtlich gesehen die Gleichheit beider Epochen, sie stehen gleichsam auf zwei verschiedenen Seiten im Hinblick auf den Materialismus, sind aber doch beide gleich in ihrem Abstand zu ihm. In dieser Tatsache liegt die Aehnlichkeit mit der Romantik des 18./19. Jahrhunderts, also gerade nicht in ihren geistigen Voraussetzungen, sondern in dem, was sie bei gleichen Abständen zum und vom Materialismus von diesem scheidet.

Die Gemeinsamkeit wird durch das Folgende noch weiter verdeutlicht werden, ohne daß besonders darauf hingewiesen werden wird. Aber die Explizierung dessen, was die Neuromantik an geistigem Gehalt in sich faßt, wird ihre Aehnlichkeit noch mehr veranschaulichen.

Was aber versteht die Neuromantik unter der Seele und ihrer Wirklichkeit? Schon aus dem, was ganz allgemein von dem Wesen der Seele ausgesagt wurde und was von ihrem Charakter bei der Hinwendung zu ihr geglaubt wurde, ging hervor, daß sie ein rein „Innerliches" ist im Gegensatz zu dem bloßen Außensein der Materie. Aus dieser Tatsache wurde — eben weil die Seele als ein ganz „Anderes" gegenüber dem Materialismus erschien — die Unbegrenztheit ihres Wesens gefolgert. Die einzelnen Ausgestaltungen ihrer Wesenszüge innerhalb der neuromantischen Bewegung bleiben der Untersuchung der folgenden Kapitel überlassen. Hier geht es nur um Kennzeichnung dessen, was sich als gleichsam statisches Moment in der Entwicklung der Neuromantik selbst hält. Der Umbruch im materialistischen Naturalismus, der den Ausgangspunkt der Untersuchung bildete und der die Hinwendung des materialistischen Naturalismus zur Seele zum Inhalt hatte, wodurch der seelische Naturalismus, der aber — wie schon dargelegt — kein reiner Naturalismus mehr sein konnte, bedingt wurde, war in der Neuromantik so fortgeführt worden, daß die Seele jetzt nicht mehr ein zweites Bereich neben dem rein stofflichen des Materialismus darstellte, wie es noch im seelischen Naturalismus der Fall war, sondern daß diese Seele in ihrer ganz besonderen Struktur, das heißt so, wie sie der seelische Naturalismus gesehen hatte, jetzt aber als alleinige Wirklichkeit, im Zentralpunkt des ganzen Lebensbereiches stand. Auch das ist schon des öfteren erwähnt worden.

Psychologisch gesehen bedeutet diese Konzentration auf die Seele allein ein Bewußtwerden ihres besonderen, nicht eng umgrenzten Inhalts, der irgendwie immer als Reichtum empfunden wird. Ja, ohne dies Wissen um ihren Reichtum ist die Hinwendung zur Seele überhaupt nicht denkbar, mit ihm war eo ipso auch der unüberbrückbare Abstand vom Materialismus gegeben. Diesen seelischen Reichtum meint Faber, wenn er zu dem Heiligenhofbauern von dem, der in die Tiefen seiner Seele sinkt, sagt: „Dort erlebt er alles Leben, das ganze Weltall“[6]). Was der Naturalismus unter Seele verstanden hatte — wohlgemerkt unter einer Seele, die, soweit sie nicht bloße Illusion war, immer in das materialistische Bereich eingeordnet gesehen wurde —, war im Grunde nur die Wachheitszone des seelischen Bereiches gewesen, und auch diese wurde nur in ihrem Negativum gesehen. Seiner Hinwendung zur Seele als solcher lag der Begriff einer Seele zu Grunde, die nicht mit dem Bewußtsein zu fassen war, deren Wesen das Unbewußte selbst bedeutete, jenseits des Deutbaren, aber auch jenseits des Materiellen. Deshalb auch nicht von i h m determiniert, sondern von einer ihr gleichartigen Macht. Also war die Seele trotz allem Reichtum nicht frei, sondern irgendwie umhaftet und umklammert.

Diese Auffassung von der Seele erhält sich auch durchaus in der Neuromantik, selbst wenn sie nicht mehr zum materialistischen „Außen“ im bloßen Nebeneinander steht, sondern sich nun als einziges beachtenswertes „Phänomen“, dem allein Wirklichkeit zukommt, darstellt. Immer aber ist diese Seele nicht das Umgrenzte, Bewußte, sondern das Dunkle, Chaotische, der „esprit souterrain“ schlechthin.

Diesem Hineinrücken der spezifisch neuromantischen Seele in die Mitte des Seins ist der Glaube vorgegeben, daß sich in diesem seelischen Bezirk die ganze Fülle an seelischem Reichtum findet gegenüber der Armut des seelischen Bewußtseins, die der materialistische Naturalismus erwiesen hatte. Dieses „Innen“ der Seele jenseits des willensmäßigen und verstandesmäßigen Erfassens mußte dann zu dem einzigen wahren Sein werden, als die materialistische Wirklichkeit als beschränkte und niedere Wirklichkeit überhaupt empfunden wurde und sich in ihrem Ablauf eindeutig als solche erwiesen hatte.

Wird nur die Seele in ihrem An-Sichsein betrachtet, so liegt in dem Wissen um ihren Reichtum zugleich die Aufforderung an Herausgestaltung dessen, was sich in der Seele an „Anlagen“ findet. Jede Umgestaltung der Seele und ihre Ausrichtung nach einem Aeußeren, zum Beispiel einer Norm, muß eine Beschneidung der „Fülle“ bedeuten und somit die Seele aus ihrer zentralen Lage rücken, die sie seinsmäßig hat. Alles liegt in der Seele von Natur, alles ist keimhaft in ihr beschlossen. „Herrliche Seele, wo du bist .... ist neues Leben ... alles andere ist nur Ding, nur Stoff, nur Hindernis“[7]). „Wir mögen den Abgrund Seele nennen oder das Unbewußte oder wie immer, aus ihm kommt jede Regung unseres Lebens ... im Seelenland ist die Welt vollkommen“[8]).

In diesem Glauben an die Seele als die Fülle des Seins — vergleiche Hesse: „In sich innen trug man alles“[9]) — und der Aufforderung zur Her-

---

[6]) Stehr: Der Heiligenhof p. 552/53.
[7]) Hesse: Betrachtungen p. 70.
[8]) Hesse: Betrachtungen p. 52.
[9]) Hesse: Klingsors letzter Sommer p. 91.

ausbildung ihrer immanenten Anlagen liegt eine Art Rückbesinnung auf das Individuum, dessen Sein aber niemals rational aussagbar ist, sondern gerade in der Unausdenkbarkeit seiner Anlagen besteht. Wird für die romantische Seele eine Analogie gewählt, so am besten die aus dem pflanzlichen Bereich. Die Pflanze ist das „In-Sich-Geschlossene", das „besondere Individuelle", nur auf die Herausgestaltung ihrer Anlage bedacht, und ihre Frucht ist niemals etwas Aeußeres, sondern nur höchste Objektivation des Innenliegenden. So ist ‚unter dem Gleichnis der Pflanze gesehen' neuromantische Persönlichkeit etwas wie „Frucht" der Seele, klarste Herausgestaltung der immanenten Fülle und dadurch ganz unabhängig von dem „Außen" und nur aus eigenem „Reichtum" erwachsen. Nicht zufällig ist deshalb die starke Betonung des Wachstumsmomentes in der Neuromantik, wie die folgenden Beispiele verdeutlichen: „Wachsen, das ist alls... Wachsen, das ist Weltleben"[10]). „Wachstum ist alles, das Wort ‚wächst' ist vielleicht das letzte mögliche Wort"[11]). In der „Perpetua" sagt die alte Hunschild zu Katharina, „daß Schicksal und Bestimmung nicht dürften durch einen Wissenden von außen geleitet werden, sondern aus der Seele entwachsen müßten wie die keimende Pflanze aus dem Samenkorn..."[12]). „Der Mensch ist eine Frucht, die us ihm ist gewachsen"[13]).

Aus dieser Erkenntnis des Wesens des Eigenseins, das nur verständlich ist aus dem Wissen der Neuromantik um den Wert der Seele, deren Frucht eben das ganz auf sich gestellte Individuum darstellt, ergibt sich die Notwendigkeit, eine Art Aktivität zu entfalten, die vergleichbar ist mit jener, die die Pflanze bei ihrer Wendung zum Licht, zur Förderung des eigenen Wachstums, zeigt. Aber diese Aktivität ist letzten Endes nur negativer Art und besteht in der Abhaltung alles Aeußeren, das irgendwie schädlich sein könnte. Ja, diese Aktivität ist nichts weiter als die Beschreitung des „Weges nach innen", denn alles Aeußere kann niemals nützen, da die Seele, sich nach äußerem Vorbild ausrichtend, verkümmern müßte, liegt doch alles zur Ausgestaltung, zur Fruchttragung Notwendige in ihr, oder aber ein Verinnerlichen des Aeußeren, das dann durch diese Verseelung von der Seele assimiliert wird und so selbst einen Teil ihrer Fülle ausmacht. „Alles, was außer uns ist, kann Feind, kann Gefahr, kann Angst und Tod werden... mit der Verwandlung des Aeußeren in das Innere, der Welt in das Ich beginnt das Tagen"[14]). Ganz deutlich gibt Hesse das Ziel des neuromantischen Menschen an, wobei er — aus dem Ausgeführten über die pflanzliche Analogie nicht weiter verwunderlich — auf den Baum als das Vorbild des Menschen hinweist: „Nichts ist heiliger, nichts ist vorbildlicher als ein schöner starker Baum. Ein Baum spricht: ‚In mir ist ein Leben, ein Funke, ein Gedanke verborgen, ich bin Leben vom ewigen Leben... Mein Amt ist, im ausgeprägten Einmaligen das Ewige zu gestalten und zu zeigen.... Ich lebe das Geheimnis meines Samens zuende, nichts anderes ist meine Sorge'"[15]).

---

[10]) Kolbenheyer: Pausewang p. 347.
[11]) Morgenstern: Stufen p. 245.
[12]) Scholz: Perpetua p. 228.
[13]) Kolbenheyer: Das Dritte Reich des Paracelsus p. 288.
[14]) Hesse: Betrachtungen p. 307.
[15]) Hesse: Wanderung p. 61/62.

/V/. Diese Frucht der Seele, die als Objektivierung dessen, was als keimhafte Anlage in ihr liegt, schlechthin die neuromantische Persönlichkeit bedeutet, ist aber gleichzeitig auch eine Herausgestaltung jener in der Seele liegenden Fülle, die nun durch die „Persönlichkeit" zur Einheit zusammengefaßt und durch ihr schlichtes Dasein zur Erstrahlung gebracht wird. Daß die Seele als Fülle gesehen wird, ist schon häufig betont worden, ebenfalls, daß diese Fülle etwas Wirkliches, ja ein Mehr an Wirklichem bedeutet gegenüber der materialistischen bloß stofflichen Wirklichkeit. Deshalb sagt Stehr von der Seele: „Sie ist reicher von Grund aus als die Erde und bedarf der Welt nicht, aber die Welt ohne Seele wäre wie ein Haufen Kehricht"[16]). Worin aber besteht nun diese besondere Wirklichkeit der seelischen Fülle und welcher Inhalt eignet ihr, die durch die Seele ihre Einheit findet? Diese Einheit der seelischen Fülle wird gebildet von der Persönlichkeit, die aber auch ganz seelisch bestimmt ist, weil aus der Seele selbst mit all ihrer Wesenheit hervorgegangen. Also kann die Einheit nicht etwas der Fülle Gegensätzliches bedeuten, da beides in der Seele beschlossen liegt und wesenhaft zu ihr gehört. Daß die Seele aber Einheit der Fülle bildet, erhellt schon die Tatsache, daß sie im Individuum liegt, das aber immer irgendwie Einheit ist. Wenn aber die Seele Einheit der Fülle ist, so muß jedes „Seelenteilchen" ein ganz besonderes „Stück" dieser Fülle umschließen. Und andererseits muß die Seele, da die Fülle wesenhaft zu ihr gehört, bei aller Einheit doch ein Mannigfaltiges an Wirklichem sein, denn mit dem Begriff der Fülle des Seins ist konstitutiv der Begriff der Mannigfaltigkeit verbunden. Was also von der Seele dann aussagbar ist, ist nur dies, daß sie die Fülle wohl als Einheit umschließt und ihre Einheit bildet, nicht aber, daß sie selbst — da ihr Wesen zugleich die Fülle ausmacht — einheitlich in sich ist, das heißt, das, was in ihr liegt, wird wohl von ihr als Einheit zusammengeschweißt, aber da diese Fülle selbst wieder konstitutiv ihr Wesen ausmacht und diese Fülle, um Fülle zu sein, mannigfaltig ist, kann die Seele auch wieder keine Einheit in sich sein, sondern schlechthin eine komplexe Größe. Damit aber wird der Einheitscharakter der Seele aufgehoben oder, anders ausgedrückt: die „neuromantische Seele" erweist sich von ihrer Fülle her als ein „Phänomen", dem wohl Wirklichkeit, ja, erhöhte Wirklichkeit eignet, das aber einer besonderen in sich geschlossenen einmaligen Gestalt ermangelt im Sinne einer seelischen unicitas. Denn dadurch, daß die Einheit der Fülle mit aus der Seele erwachsen ist, selbst Teile dieser Fülle darstellt, hat die Fülle in ihrer Mannigfaltigkeit, zu der eben auch die Einheit gehört, ihr gegenüber stets das Prius. Diese Tatsache aber ermöglicht erst die endgültige Bestimmung dessen, was mit dem „Reifen zur Frucht" im neuromantischen Sinne letzten Endes gemeint ist: eben *nicht die Herausbildung einer einmaligen, einzigartigen Gestalt, sondern höchste Objektivierung der inneren Fülle in der mehr oder minder zufälligen individuellen Einheit.* Aus dem Wissen darum, daß die Seele wohl aus der ihr einwohnenden Fülle unendlich ist, aber letztlich keine unicitas darstellt, kann Scholz sagen, und gibt damit zugleich die Erhärtung des eben Ausgeführten: „Es gibt in der Entwicklung eines Menschen manchmal plötzliche überraschende Reifungen ... Wer weiß: vielleicht folgen sich

[16]) Stehr: Heiligenhof p. 286.

in Wahrheit andere, unterschiedene Seelen in einem Menschen, der lange genug lebt“[17]).

Als der Naturalismus sich von der materiellen Wirklichkeit der seelischen zuwandte, war diese letzte Wirklichkeit ein Mehr gegenüber der äußeren. Es wurde dann auch schon gezeigt, wie diese seelische Wirklichkeit in dem Augenblick ins Blickfeld des Interesses rückt, als die Neuromantik — jetzt in bewußter Abwendung vom Naturalismus — nur der Seele als solcher Wirklichkeit und besonderen Wert zuerkennt. Damit aber wurde einerseits die ganze Wirklichkeit schlechthin seelische Wirklichkeit, denn wenn die Seele die Fülle des Seins in sich barg, gehörte alle äußere Wirklichkeit auch irgendwie mit zu dieser Fülle und bildete so selbst Teil der Seele. Hesse drückt dies so aus:

„Nichts ist außen, nichts ist innen,
Denn was außen ist, ist innen“[18]).

Andererseits aber kam dadurch auch der äußeren Wirklichkeit jene Unausdenkbarkeit und Unaussagbarkeit zu, die der ganzen Seele eignete. Was sich also in der äußeren Wirklichkeit fand, mußte in wahrer Gestalt in der Seele selbst liegen und mit in ihr Geheimnis hineingenommen sein.

„Alles, was vor deinen Sinnen
Hundertfältig lebt und gaukelt,
Ist ja dein, ist in dir innen
. . . . . .
Und die Welt, die unermeßne,
Lebt von deinem Atemzug“[19]).

Es gibt für die neuromantische Seele nichts, das nicht zugleich auch in ihr wäre, aber auch deshalb nichts, das sie nicht selbst sein könnte. Denn die Besonderheit dieses oder jenes Daseienden, sein Hineingerücktsein in die wahre Wirklichkeit als die seelische besteht deshalb, weil es in seinem Sosein zugleich „Teil“ der Seele ist. Dadurch ist alles Außen erst wirklich. Von hier aus wird verständlich, was Hofmannsthal den Dichter beim Anblick einer Landschaft sagen läßt: „Irgendwie bin ich darin verwebt“[20]) oder wenn er den Wahnsinnigen so kennzeichnet:

„Mit dem ungeheuren Gemenge,
Das er selbst im Innern trägt, beginnt er
Nach dem ungeheuren Gemenge
Aeußeren Daseins gleichnishaft zu haschen“[21]).

Erinnern wir uns an dieser Stelle, was als das Wesen der Neuromantik bezeichnet wurde. Einmal war für sie die Abwendung vom Materialismus und die Hinwendung zur Seele charakteristisch und zweitens jene Dualität, die aus den beiden Relationsgliedern Seele und dem zu ihr in wechselndem Bezug stehenden seelischen irgendwie irrationalen Etwas gebildet wurde. Absichtlich wurde in der Analyse der Seele ihr In-Beziehung-Stehen zum determinierenden Etwas völlig außer Acht gelassen, um umso deutlicher ihr An-Und-Für-Sichsein hervorzuheben. Wie aber wird sich dann die neuromantische

[17]) Scholz: Perpetua p. 192.
[18]) Hesse: Betrachtungen p. 99.
[19]) Hesse: Trost der Nacht p. 70.
[20]) Hofmannsthal: Das kleine Welttheater p. 10.
[21]) Hofmannsthal: Das kleine Welttheater p. 29.

Seele darstellen, wenn sie trotz aller Fülle und allem Reichtum doch nicht ihr Wesen von sich aus besitzt, sondern von Gnaden eines „Etwas", oder aber wenn sie die Fülle wohl selbst wesenhaft ist, aber doch stets durch ihre Aufgebrochenheit in ihrem Reichtum gefährdet ist? Daß dieses sie „determinierende Etwas" einmal ein Größeres gegenüber der Seele sein muß, ist schon öfters betont worden und ist aus der einfachen Ueberlegung erwiesen, daß nur ein an Macht Ueberlegenes ein anderes entscheidend bestimmen kann. Ebenfalls wurde darauf hingewiesen, daß dieses „Etwas", um Macht oder Einfluß auf die Seele besitzen zu können, ein irgendwie innerlich Gleichgeartetes sein muß, also ein seelisches „Phänomen", und da dieses Seelische — wie die „neuromantische Seele" auch — jenseits des rational Aussagbaren liegt, ein Irrationales schlechthin, denn so wenig wie „der Dolch Gedanken töten kann", würde ein stoffliches determinierendes „Etwas" die Seele bestimmen können.

Aus der Eigenschaft des Astofflichen und daher Unumgrenzten, Irrationalen folgt aber wieder einmal im Hinblick auf das „determinierende Etwas", daß dieses niemals in seinem Wesen aussagbar sein kann, ja, überhaupt nicht eindeutig begrifflich bestimmbar ist, dann aber im Hinblick auf seinen Bezug zur Seele, daß dieser auch irgendwie irrational sich auswirkt als die Verbindung zwischen zwei irrationalen Kraftbereichen.

Wird die Seele nun unter dem Aspekt des Bestimmtwerdens von diesem „irrationalen Etwas" oder dieser Macht schlechthin gesehen, so wird ersichtlich, daß ihre Fülle, die ihr Wesen ausmacht, entweder eine geschenkte ist und damit so etwas wie eine Gabe als Ausdruck einer freien Liebestat des „irrationalen Etwas" darstellt, oder eine gefährdete, ein Stammbesitz der Seele gleichsam, den ihr eine größere Macht jeden Augenblick entreißen kann. Es bleibt ihr also nur übrig, will sie ihren „Bestand" wahren, sodaß er ihr entweder nicht zerstört oder aber weiterhin geschenkt wird, ein Bündnis oder Sympathieverhältnis mit dem „irrationalen Etwas" einzugehen.

Durch die Tatsache ihres Determiniertseins ist das Wesen der neuromantischen Seele doch in ein ganz anderes Licht gerückt worden; und alles über die Seele Ausgeführte kann nur dann wirklich zutreffen, wenn die stillschweigende Voraussetzung gemacht wird, daß das die Seele bestimmende „Etwas" sein Ja zu dem Wesen der Seele gibt. Niemals aber ist dann die Seele das an sich und von sich, was sie in der jeweiligen Situation darstellt oder besitzt, sondern stets von „Gnaden" — denn auch die Ungefährdetheit ist „Gnade" — einer anderen Macht. An dieser Stelle wird die ganze Tragik der Neuromantik sichtbar. Was sich erst im Hinblick auf den Materialismus als größere Freiheit darstellte und völlig dann — hier liegt der Unterschied zwischen dem seelischen Naturalismus und der Neuromantik —, als die Seele ganz in den Mittelpunkt des Blickfeldes rückte, ohne jedoch das determinierende Moment aufzugeben, zeigt sich nun als ein ebenso starker Determinismus, wie es der materialistische Fixierungsdeterminismus war. Wie immer man sich auch wenden mag, die Seele kann niemals den Klammern des Determinismus entgehen. Auch da, wo die Fülle selbst als das determinierende „Etwas" erscheint und identisch ist mit dem Unbewußten gegenüber der Bewußtheit der Seele, wo also beide Relationsglieder in der Seele selbst liegen, entgeht die Seele doch nicht dem Bestimmtwerden. Denn dann steht die Wachheitszone der Seele in ihrem besonderen Wesen stets in Abhängigkeit von diesem Unbewußten,

das nun zum irrationalen Etwas selbst geworden ist. Auch das „Wachsen" zur Person im neuromantischen Sinne als das Herausgestalten der Anlagen und die Objektivierung der seelischen Fülle ist durchaus ein passiver Vorgang. Denn nicht der Mensch wächst letztlich in die ihm konforme Gestalt, sondern ein Es wächst in ihm, es bestimmt auch die personale Einheit. Durch den Menschen hindurch geht die Fülle, geht die Macht. Seine besondere Leistung aber kann nur sein, sich widerstandslos hinzugeben; ja, je mehr Passivität desto besseres Wachstum. Alles Widerstreben wäre nur Sinnlosigkeit und schließliches Unterliegen.

Die folgenden Beispiele werden das eben Ausgeführte erhärten: „So seind wir Aecker all ... Wir mügend nütz tun. Wie könnt der Mensch machen, was er will, so er doch nit ein Haar kann weiß oder schwarz machen"[22]). „Der ‚freie Wille' ist nichts als der zu spät erscheinende Doktor, der an dem Bett des Kranken irgend ein unheilbares Leiden konstatieren kann"[23]). In seinem Gedicht ‚Im Walde' schildert Mombert die Begegnung seines Ich mit seinem Willen. Nachdem das Ich, froh darüber, den Willen zu besitzen, ihn geliebkost hat, geht der Wille fort: „Er ging von dannen ohne Gruß und Abschied. Ich sah ihn traumhaft in die abendglühenden Buchen schwinden und murmelte, an einen Stamm gelehnt: ‚Mein Wille ....'"[24]). Stehr läßt Peter Brindeisener seine Konfessionen mit den bezeichnenden Worten beginnen: „Ueber die Gebiete der Seele besitzen die Menschen keine Macht wie die Erde gegen die Fügungen des Wetters keine Gewalt hat. Sie unterstehen der unsichtbaren Führung unsichtbarer Götter"[25]). Die Passivität des Menschen im Wachstumsprozeß seiner Seele verdeutlicht Hesse sehr gut, wenn er sagt: „Gut zu leiden wissen, ist ganz gelebt. Geboren werden ist Leiden, Wachstum ist Leiden. So leidet der Mensch Schicksal. Schicksal ist Erde, ist Regen, ist Wachstum"[26]).

Es liegt im Wesen dieses „determinierenden Etwas", daß es — bei allem den Menschen oder die Seele Bestimmenden — doch zugleich etwas wie eine Macht darstellt, die den Menschen beschenkt, da er von sich aus nichts bedeutet und sein Eigensein von Gnaden dieser Macht besteht. Hier liegt also in allem Negativen das Positive für die Seele. Doch wird dadurch keineswegs die seelische Gebundenheit gelöst, vielmehr noch verstärkt. Mombert drückt diese Tatsache so aus:

„Ich wandelte in tiefer Nacht ....
in stätem Schritt, gar mühelos
wohl hinter einem Fuhrwerk drein.
Auf hohem Sitz der Fuhrmann saß.
Noch rief ich manchmal nachtverträumt:
‚Halt an, halt an und nimm mich mit!"
Doch wars mir nicht mehr ernst damit.
Ich fühlte ja, er nahm mich mit,
er nahm auch so mich mit"[27]).

* * *

[22]) Kolbenheyer: Das Dritte Reich des Paracelsus p. 287/88.
[23]) Stehr: Drei Nächte p. 107.
[24]) Mombert: Tag und Nacht p. 119.
[25]) Stehr: Peter Brindeisener p. 25.
[26]) Hesse: Zarathustras Wiederkehr p. 21.
[27]) Mombert: Tag und Nacht p. 117.

Die Struktur der Neuromantik ist ihrem geistigen Gehalt nach — der rein ästhetische liegt außerhalb unseres Untersuchungsbereiches — so weit in ihren Grundzügen gekennzeichnet worden, daß jetzt die Frage nach dem besonderen Wesen der Religion in der Neuromantik gestellt werden kann. Wird Religion definiert als die Beziehung des Menschen zum Göttlichen, so wird deutlich, daß die Neuromantik durch ihre Struktur für die Hinwendung zur Religion und zur Ausbildung ihres Soseins unter religiösem Aspekt vorbestimmt ist. Denn auch der Neuromantik eignet als ihre Grundposition die Beziehung zweier Relationsglieder, von denen das eine — eben die Seele — identisch ist mit dem einen Beziehungsglied der Religion als der Verbindung von Gott und Seele. Es würde also dann die Struktur der Neuromantik schlechthin eine religiöse sein, wenn auch das „irrationale Etwas" als mit religiösem Gehalt erfüllt erwiesen werden könnte, der konstitutiv das Wesen des Göttlichen oder Heiligen ausmacht.

Absichtlich ist bisher jenes Relationsglied der Seele als ein „Etwas" bezeichnet worden, um hierdurch schon einmal die ganze Weite der Neuromantik gegenüber der Enge des Naturalismus zu kennzeichnen, dann aber, um sein Besonderes sowohl im Laufe der Analyse des neuromantischen Seelebegriffs nebenbei festzustellen als auch seine Eigentümlichkeit und Wichtigkeit dann gesondert aufzuweisen, wenn sich die Notwendigkeit dazu ergeben würde. Hier ist der Ort, das Wesen dieses „Etwas" näher darzulegen.

Wie erinnerlich, war es bisher einmal als ein Irrationales schlechthin gekennzeichnet worden, dann aber auch als große Machtfülle, die es schon deshalb besitzen muß, um die Seele, die selbst eine unendliche Fülle an Sein in sich faßt, entscheidend bestimmen zu können. Dieses „Etwas" braucht keineswegs schon von sich aus rein äußerlich eine „religiöse Macht" darzustellen. Aber es ist ihr eigentümlich, stets in einer Sphäre zu stehen, die irgendwie an die religiöse grenzt, ja, die es selbst durchdringt. Nur einige allgemeine Beispiele mögen dies verdeutlichen. Für Nathanael Maechler nimmt die Tochter des Holzarbeiters Großmann allmählich den Charakter einer Gebirgsdrude an und wird schließlich dieses „determinierende Etwas" selbst, das in wechselnden Gestalten seine Seele bedrängt. Eine Deutung des Wesens dieser Macht als Ergebnis einer lebenslangen Auseinandersetzung mit ihr findet Maechler erst dann, als er sie als „religiöses Etwas" glaubt. — Noch deutlicher wird die Tatsache, daß der Neuromantiker unter dem Determinierenden immer ein Numinoses versteht, durch Stehrs ‚Leonore Griebel'. In dieser Novelle weist Stehr im Grunde nichts weiter auf als die beiden Relationsglieder: Seele und „determinierendes Etwas". Alles andere ist vernachlässigt oder aber mit in die Relation hineingezogen. Beachtenswert ist hier sowohl die wechselnde Beziehung der beiden Glieder zueinander als auch die Tatsache, daß — obwohl Leonore selbst nicht weiß, was sie einmal innerlich erhebt, dann wieder schlägt und niederdrückt — die Frau, wenn sie die determinierende Macht in ihrem Innern wirksam fühlt, instinktiv in die Kirche eilt, um dort Klärung ihres inneren Zustandes zu finden. „In solchen Stimmungen pflegte sie in die Kirche zu gehen. Das heilte sie wieder zur Ruhe. Die hohen dämmernden Bogen, das bunte, ungestört feierliche Licht, dieser ganze unirdische, fremde Duft, der aus allem floß; diese Maßlosigkeit, nach der alles ausgriff, gab ihr den Glauben an sich zurück, das Gefühl einer großen Macht. Dann tat ihr das Leben nicht mehr

weh. Denn ihr Inneres hatte äußeren Halt gewonnen. Nicht durch eine klare Formulierung ihres katholischen Bekenntnisses, sondern dadurch, daß ein breiter, schweigender Strom aus einer inneren Unräumlichkeit ungehemmt in eine äußere sich ergoß“[28]).

Dreierlei gilt es hier zu beachten: einmal, daß Leonore deutlich die Dualität von Seele und großer Macht empfindet. Denn selbst wenn sie den Glauben an ihr Eigensein hat, so weiß sie doch um die Existenz der „großen Macht“, ja, ihr Weilen in der Kirche bringt ihr die Dualität gerade zum Bewußtsein. Dann — was hier besonders wichtig ist —, daß diese Macht, die sie in die Kirche treibt, dort nicht etwa als teuflisch abgeschüttelt wird, weil besiegt von der göttlichen Macht, sondern daß diese in der Kirche sich gleichsam veräußerlicht, objektiviert. Diese Objektivierung aber wäre niemals möglich, wenn nicht die determinierende Macht selbst jenen numinosen Charakter trüge, den sie in ihrer Veräußerlichung offensichtlich zeigt. Drittens ist das wechselnde Verhältnis zwischen der determinierenden Macht und der Seele bemerkenswert. Obwohl die beiden Relationsglieder in ihrem Wesen nicht verändert werden, ist das Verhältnis anfänglich so, daß Leonore an ihm zu ersticken droht. Dann aber schlägt die für den Menschen negative Art des Verhältnisses in das Gegenteil um, so daß Leonore das Gefühl hat, von der Macht getragen und gehoben zu werden.

Sehr aufschlußreich für die Gefülltheit des „determinierenden Etwas“ mit numinosen Attributen ist der ‚Begrabene Gott‘ und besonders jene Szene, in der Marie als Schwangere nach dem Kirchgang sich mit ihrem Schicksal auseinanderzusetzen sich bemüht. Wir können dort eine dreifache Wandlung dieses „Etwas“ unterscheiden. Zuerst ist es Gott schlechthin, dann wird es „eine unbegreifliche, unermeßliche Macht, ein Meer ...., auf dem ihr Leben wie ein losgelöstes Blatt umhertrieb“[29]). Als sie sich dann näher mit dieser Macht auseinandersetzt, gleitet sie in „die blühende Dämmerung einer mystischen Gottnähe“[29]). Diese Gottnähe aber könnte sie niemals erreichen, wenn das „determinierende Etwas“, dem sie sich zu nähern sucht, nicht ein irgendwie göttlich Geartetes wäre.

Die Numinosität des „determinierenden Etwas“ zeigt sich ferner deutlich in Blunck‘s ‚Kampf der Gestirne‘. Hier ist das „determinierende Etwas“ als Mond objektiviert. Nach seiner Rückkehr von der Sonnenfahrt wird Duivis besungen als einer, „der eine Nacht lang mit allen dunklen Göttern gerungen und sie überwunden hat“[30]). Von dem Geliebten der Tochter Ulls heißt es: „Er hatte mit dem Leben abgeschlossen und wollte als Erster zum Mond fahren, an den er gläubig war“[31]). Als Osatara ihrem Vater Ull ihre Liebe zu Imber offenbart, sagt sie, daß er einer sei, „der zur Nacht betet“[32]).

Diese absichtlich ganz allgemein gehaltenen Beispiele verdeutlichen schon in etwa, was unter diesem „determinierenden Etwas“ zu verstehen ist. Die folgenden Ausführungen werden sein Wesen noch weiter erhellen.

Die neuromantische Wirklichkeitsfülle, die immer seelische Fülle ist, also Seele schlechthin, steht wegen der Determiniertheit der Seele durch ein irra-

[28]) Stehr: Gesammelte Werke Bd. I p. 270.
[29]) Stehr: Der begrabene Gott p. 187.
[30]) Blunck: Kampf der Gestirne p. 193.
[31]) Blunck: Kampf der Gestirne p. 267.
[32]) Blunck: Kampf der Gestirne p. 270.

tionales, aber der Seele gleichgeartetes, also seelisches „Etwas" zu dieser Macht in einem doppelten Verhältnis — wie schon kurz erwähnt wurde —, entweder nämlich im sympathischen Verhältnis, und zwar dann, wenn die Fülle als Geschenk gesehen wird, oder aber im asympathischen, wenn die Fülle als gefährdet sich erweist. Diese Tatsache wird zu wichtigen Erkenntnissen über das Wesen des irrationalen Etwas führen.

Da aus dem determinierenden Charakter der determinierenden Macht angenommen werden muß, daß sie ein der Seele schlechtweg Ueberlegenes ist, weil sie den „Bestand" der Seele gefährden kann, muß sie auch ein größeres Maß an Seinsfülle besitzen als die Seele selbst — auch dann, wenn die die Seele fassende und in sich tragende Fülle die ganze Fülle des Seienden darstellt. Denn in diesem Falle hat sich das „determinierende Etwas" eben vollständig der Seele geschenkt und verdeutlicht durch ihre Beschenkung ihren unendlichen Wert und gleichzeitig das Nichts der Seele. Aus dieser Ueberlegung läßt sich das Wesen dieses „Etwas" dahin bestimmen, daß es — wie schon immer angedeutet wurde — eine allumfassende Macht ist mit ungeheuerer Wirklichkeitsfülle, der eine starke Wirksamkeit auf die Seele und damit auf das ganze seelische Seinsbereich zukommt.

Dieses Attribut des „Etwas" wird noch durch ein anderes ergänzt, das sich dann offensichtlich erweisen muß, wenn die besondere Struktur der Neuromantik nochmals ins Bewußtsein gehoben wird, eben das In-Beziehung-Stehen von Seele und „determinierendem Etwas". In dem Sein, das beiden Relationsgliedern eignet, wie ihre Beziehung zueinander auch immer sich auswirkt, lag für den Neuromantiker das ganze Wirkungsbereich überhaupt beschlossen. Nur hatte die Seele ihre Wirklichkeit, da diese nicht frei war, von Gnaden, während das „Etwas" die ihrige gleichsam von Natur besaß. Damit kommt diesem „Etwas" außer dem Attribut der allumfassenden Macht gleichzeitig noch das des Ens a se zu, natürlich nur unter der Voraussetzung, daß das gesamte Sein in dem Sein der beiden Korrelationsglieder beschlossen liegt. Daß diese Tatsache aber de facto besteht, ist schon oft im Laufe der Untersuchung herausgestellt worden.

Diese zwei Grundattribute des „determinierenden Etwas" — eben das Ens a se und die allumfassende Macht — aber sind die gleichen, die wir dem Göttlichen, wie es auch im einzelnen beschaffen sein mag, zuerkennen, damit es überhaupt göttlich ist. Die allmächtige Machtfülle und das Ens a se sind konstitutiv für den Charakter des Göttlichen. / VI / Also liegt allem neuromantischen Bewußtsein von der die Seele determinierenden Macht die wenigstens implicite Anerkennung des Göttlichen in dieser Macht oder schlechthin des selbst Göttlichseins des „determinierenden Etwas" zugrunde.

Aus dem Soseinscharakter dieses „determinierenden Etwas" als eines Irrationalen schlechthin war gefolgert worden, daß seine Beziehung zu der Seele im Gegensatz zum materialistischen Determinismus nicht einlinig verlaufen konnte im Sinne der bloßen Fixierung, sondern wechselnd sein mußte. Die angeführten Beispiele aus dem „Begrabenen Gott" und der „Leonore Griebel" erhärteten die Berechtigung dieser Annahme. Daraus ergab sich dann für die Seele die doppelte Situation von Gefährdetheit und Geschenktheit ihres „Bestandes". „Es gibt unendlich viele Grade der Art, wie Men-

schen mit diesem Urgrunde des Kosmos (so nennt Stehr das ‚irrationale Etwas') und ihrer selbst verbunden sind"[33]).

Wie aber auch immer das wechselnde Verhältnis von irrationalem „Etwas" und Seele sein mochte, ob die Macht als absolute Fülle in der Seele selbst liegend geglaubt wurde oder aber dieser so weit überlegen, daß sie den Inhalt der Seele und damit diese selbst noch umschloß, stets mußte doch bei aller Betonung des Quantitätsunterschiedes die Qualitätsgleichheit zwischen „determinierendem Etwas" und der Seele angenommen werden.

Diese Qualitätsgleichheit zwischen dem Determinierten und dem Determinierenden eignete auch dem materialistischen Naturalismus. Sie blieb bei der Transformierung seiner Grundposition auf die seelische Ebene erhalten, weil man sich bemühte, unter materialistischem Aspekt die Wirklichkeit weiter zu sehen. Sie wird aber auch beibehalten, als die Neuromantik nur die Seele als solche will, denn die Veränderungen, die sie vom seelischen Naturalismus scheiden, betreffen nur die Seele, nicht aber ihr Relationsglied. Daß durch das Nur-Wollen der Seele sich ihre Beziehung zu dem „irrationalen Etwas" wandeln mußte, leuchtet wohl ein, doch interessiert es hier nicht. Viel wichtiger ist die Tatsache, daß der Neuromatiker in diesem „determinierenden Etwas" einmal ein Göttliches sieht, da ihm die zwei Grundattribute, das Ens a se und die allmächtige Machtfülle, eignen, dann aber, daß die Wesensgleichheit zwischen Seele und „determinierendem Etwas" in der Neuromantik unverändert beibehalten wird. Diese qualitative Gleichheit zwischen der Seele und dem „irrationalen Etwas" meint Stehr, für den — wie noch zu zeigen sein wird — das „Etwas" schlechthin Gott bedeutet, wenn er sagt: „Dieses unser eigentliches, wahres Selbst, das wir Seele in uns nennen, ist dasselbe, was wir Gott außer uns in der Welt nennen[34]) ... Aber hier wie dort ist es dasselbe, Wesensgleiche, wenn auch die Formen seiner Emanation hier wie dort unendlich sind"[35]).

Diese Gleichheit im Quale zwischen dem „irrationalen Etwas" und der Seele wird uns in der Analyse des Wesens dieser determinierenden Macht einen bedeutsamen Schritt weiter bringen. Wir setzen jetzt für das „irrationale Etwas" das Numinose ein, das das „Heilige" schlechthin bezeichnet und dem auch die beiden Grundattribute, die wir für das Wesen dieses „Etwas" aufwiesen, zukommen. Es ist aber besonders zu betonen, daß in diesem Numinosen nichts liegt von ethisch-sittlichen Momenten, die wir auch für das Wesen des „determinierenden Etwas" nicht feststellten.

Doch muß ein Unterschied zwischen dem „irrationalen Etwas" und dem Numinosen scharf betont werden. Vom Menschen aus gesehen ist das Numinose immer das „Ganz-Andere", das Andersseiende, das durch seine Qualität unendlich weit vom Menschen geschieden ist. Dieses Attribut des Numinosen findet seine vollste Ausdeutung durch die Offenbarung, in der es sich als frei schaffender Kreator zeigt, der im Gegensatz steht zum kreatürlichen Bereich. Diese Gegensätzlichkeit kann dann bis zu dem „Gott im Himmel und Du auf Erden" sich steigern bezw. sich übersteigern. Dem neuromantischen Numinosen aber fehlt gerade dieses qualitative Andersein, denn alles, was

---

[33]) Stehr: Ueber äußeres und inneres Leben p. 28.
[34]) Stehr: Ueber äußeres und inneres Leben p. 23.
[35]) Stehr: Ueber äußeres und inneres Leben p. 26.

zwischen ihm und der Seele verschieden ist, ist verschieden in der Quantität, niemals aber in der Qualität. So ist also unter dem neuromantischen Numinosen ein Göttliches minus des sittlichen Momentes und minus des qualitativen Andersseins im Hinblick auf die Seele zu verstehen. Wie weit das „neuromantische Göttliche" gerade dadurch seinen göttlichen Charakter einbüßt, werden die nächsten Kapitel noch aufweisen. Vorläufig wird es jedoch als das spezifisch „neuromantische Göttliche", das identisch ist mit dem „determinierenden Etwas", angesehen werden. Um seinen Unterschied aber äußerlich gegenüber dem „wahren Numinosen" zu kennzeichnen, wird dieses mit der Seele wesensgleiche „neuromantische Göttliche" in den folgenden Untersuchungen, soweit nicht bei der Explizierung seines Wesensgehaltes ihm neue Benennungen zukommen, als aequales Numinoses von nun an bezeichnet werden.

Mit der Aufweisung der durch die neuromantische Dualität sich ergebenden Vorbestimmtheit der Neuromantik für Religion und ihre Wesensgehalte ist aber eigentlich nur festgestellt worden, daß die neuromantische Grundposition eine implicite religiöse ist, noch nicht aber wurde — selbst wenn seine besondere Ausdeutung und die wechselnde Beziehung der Relationsglieder den folgenden Kapiteln vorbehalten bleibt — von dem Wie gesprochen, das heißt, wie die Dualitätsglieder sich zueinander verhalten müssen oder welche neuen Faktoren in Tätigkeit zu treten haben, damit aus der impliziten Religion eine explizite sich entfalten kann. Denn nicht die implizite Religion ist schon Religion, sondern erst die entfaltete. Und die Entwicklung, die die Neuromantik nimmt, zeigt deutlich, wie man versucht, die mit der religiösen Grundposition gesetzten Möglichkeiten zu realisieren. Diese Realisierung — das ist besonders zu betonen — ist nicht eine schlichte Entfaltung der impliziten Religion im Laufe eines Wachstumprozesses, durch den dann die entfaltete Religion ohne weiteres, das heißt ohne Zutun des Menschen, einfach „wachsen" würde. Zeigt doch der Neuromantiker selbst, wie ihm die Aktualisierung der Religion als bloßes Wachsen aus ihrer Implizität keineswegs genügt, sondern wie auch für ihn Religion in der gewollten Hinwendung des Ich zum Absoluten besteht, sodaß also die ontische Beziehung des Menschen zum Numinosen erst dann wahrhaft Religion ist, wenn der Mensch nicht bloß Gott als Idee „hat", sondern ihn zugleich auch sucht. Diese Hinwendung zum Göttlichen und, mit ihr verbunden, das Gottsuchen sind aber mehr als bloße Explizierungen der impliziten Religion im schlichten Wachstumsprozeß. Denn hier entsteht ein Neues, das jenseits der Anlagen liegt und überhaupt erst durch die Hinwendung wirklich wird.

Dadurch, daß der Neuromantiker Gottsucher ist und durch seine religiöse Grundposition seinen Gott nicht schon ganz „hat" und somit Spannung und Umbruch in sein Verhältnis zum Numinosen hineingebracht werden, beweist er deutlich, daß er — wenigstens in dieser Hinsicht — nicht in erster Linie Neuromantiker ist, sondern Mensch schlechthin, dem dieser Grundzug des Menschen — eben das Gottsuchen — eigentümlich ist, um aus seinem ontischen „Unruhigsein" über das Suchen Gottes zum „Ruhen in ihm" zu gelangen.

Hier aber stehen wir vor einer großen Schwierigkeit, wenn wir die besondere Situation des Neuromantikers betrachten. In dem Akt des Gottsuchens äußert der Neuromantiker seine Freiheit und gibt sich also dadurch als ein geistig freies Wesen. Daß das Gottsuchen aber von ihm ausgehen

muß und somit sein freier Akt ist und nicht das zu ihm in Beziehung stehende Numinose durch ihn in der Hinwendung zum Göttlichen hindurchwirkt, erhärtet schon die einfache Ueberlegung, daß ein Numinoses, das sich selbst suchen müßte, wie es de facto dann der Fall wäre, wenn die Hinwendung zu ihm von ihm selbst vollzogen würde, sich dann selbst nicht „hätte", uneinheitlich in sich wäre und somit überhaupt kein Numinoses mehr wäre.

Nun aber hatte die Analyse der neuromantischen Seele zu dem Ergebnis geführt, daß diese, da ihr Wesen entweder geschenkt oder gefährdet ist, vollständig determiniert sei durch das aequale Numinose. Wenn nun doch die Hinwendung ein freier Akt des Menschen ist, so muß diese entweder bloße Illusion und damit alle Explizierung des religiösen Bezuges schon keimhaft in der impliziten religiösen Anlage liegen und ohne Zutun der Seele aus ihr „hervorwachsen" oder aber, da dies nicht der Fall ist — wie die ganze Neuromantik selbst deutlich erweist —, muß das Wollen, daß sich in der Hingebung ausdrückt — da es in der determinierten Seele selbst nicht liegen kann —, einem anderen „Organ" des Menschen entstammen, als es die neuromantische Seele selbst ist. Wollen in dem oben gezeigten Sinne, das also im Gegensatz steht zu dem triebhaften animalischen Wollen, ist geistige Tätigkeit, also keine seelische, und setzt den Menschen als geistiges Wesen voraus. Schon aus dieser einen Tatsache wird ersichtlich, daß die neuromantische Seele, da sie nicht fähig ist, geistige Akte zu ersetzen, nicht Geistseele ist, sondern schlechthin anima vegetativa, eine Seele gleichsam minus des Geistes. Müht sich also der neuromantische Mensch um das Erkennen des Wesens des äqualen Numinosen, so erweist er sich als freies Wesen und anerkennt dadurch die Wirklichkeit des Geistes.

Mit der — wenn auch impliziten — Anerkennung des Geistes als einer Wirklichkeit zerstört der Neuromantiker aber seinen Glauben an die Alleinwirklichkeit der Seele. Dadurch bricht jetzt neben der Dualität von aequalem Numinosen und der anima vegetativa eine zweite auf: die Dualität von Geist und Seele.

Erst dann also, wenn der Mensch unter der Kategorie Geist gesehen wird und damit sein geistpersonales Wesen anerkennt, dem im Gegensatz zum außermenschlichen Bereich geistige Akte zu setzen eignet, ist überhaupt die Möglichkeit zur Ausdeutung des Inhalts des Numinosen gegeben. / VII /. Damit aber ist eo ipso dem Menschen kraft seines Geistes eine bevorzugte Stelle im Seinsbereich zugewiesen, auch dann, wenn er mit einem Teil seines Wesens der Natursphäre verhaftet bleibt. Durch sein Geisthaben und Natursein ist der Mensch ein schlechthin zwischenregionales Wesen, das im Hinblick auf die Natur von dieser unendlich weit entfernt ist und das im Hinblick auf den Geist doch nicht ganz hineingestellt ist in das Reich des Nur-Geistes, weil ihm noch ein Stück Natur eignet, das aber — vermischt mit dem Geist — etwas wie Geist-Natürliches ist. So schneiden sich also im Menschen diese beiden großen Seinsbereiche: das Bereich der Natur und das Bereich des Geistes. Es ist verständlich, daß deshalb, weil der Mensch beiden Reichen angehört, ihm eine Spannung zukommt, die sich für ihn auswirkt als die Spannung zwischen einem natürlichen und einem geistigen Sein, als die Spannung zwischen Universaltendenz und Individualtendenz als dem Trieb zum Geist, zum Selbst.

Wohl steht auch die Neuromantik in der Anerkennung dieser „inneren" Spannung gegenüber der „äußeren" von Seele und dem aequalen Numinosen.

Denn bei allem Verhaftetsein in dem aequalen Numinosen bildet die Seele — ob ihre Fülle an Sein nun wesenhaft in ihr liegt und so gefährdet ist oder ob diese Fülle ihr vom Numinosen geschenkt wurde, ist hier gleichgültig — etwas Besonderes, etwas Individuelles, weil sie Einheit, Gefäß dieser Fülle an Sein bedeutet, sodaß also von hier gesehen die Spannung zwischen der absoluten Fülle des Numinosen und der Seele wohl als die Spannung von Universal- und Individualtrieb anzusprechen ist. Aber da die Neuromantik den Menschen nicht unter der Kategorie des Geistes sieht, muß sie bei aller Anerkennung der Besonderheit des Menschen, weil er Seele besitzt, doch jene Sonderheit verkennen, die ihm als Geistwesen zukommt. Sie kann daher auch jene ontische und unlösbare Spannung zwischen Universal- und Individualtrieb nicht eigentlich als eine geistige ansehen, die sie in Wirklichkeit ist / IXa /. Der Mensch aber ist letztlich Individuum nur dadurch, daß er geistiges Wesen ist. Denn des Tieres Individualität ist eigentlich nur bloße gleichgültige „Station" des kosmischen Triebes, der durch das Tier wie durch alles außermenschliche geschöpfliche Sein hindurchgeht. / IXb /.

Der Mensch aber als geistpersonales Wesen ist kraft seines Geistes ein „Wanderer zwischen zwei Welten"! Wohin er sich auch wenden mag, immer wird er zwischen den beiden Bereichen des Geistes und der Natur stehen, ohne jemals sich vollständig von dem einen oder dem anderen abwenden zu können. Und doch gehört der Mensch weder dem einen noch dem anderen vollständig zu, selbst wenn er mit beiden irgendwie verbunden ist. Die menschliche Situation besteht also in einer ständigen Aufgebrochenheit zu diesen beiden Bereichen hin. Daß der Mensch ein aufgebrochenes Wesen ist, anerkennt auch durchaus die Neuromantik. In dieser Anerkennung lag ja gerade ihr Charakteristikum gegenüber dem Materialismus. Aufgebrochenheit aber setzt immer die Distanz zu dem, zu dem etwas aufgebrochen ist, voraus. Aber diese neuromantische Aufgebrochenheit ist ganz und gar einlinig. Der Neuromantiker sieht das Menschliche aufgebrochen zum „unten" hin. /IX/. Wohl ist es Aufgebrochenheit zu einem Numinosen, aber dieses Numinose ist doch „bloß" ein dem Menschen Gleichartiges. Nicht aber sieht er die ontische Hingerichtetheit nach „oben", zum Geist hin. Da diese Aufgebrochenheit für den Neuromantiker nicht sichtbar ist und doch eine Aufgebrochenheit anerkannt wird, so ist diese Aufgebrochenheit zum aequalen Numinosen hin identisch mit der des Menschen zur Natur. Es muß also das Numinose so etwas wie die Natur selbst sein. Und da dem Universaltrieb die Aufgebrochenheit nach „unten" eignet, so ist er dasselbe „Phänomen" wie die neuromantische Seele, die anima vegetativa. Durch seinen Universaltrieb ist der Mensch aber vollständig dem Naturbereich verhaftet. Hier wird also — von einer anderen Seite gesehen — der Determinismus, den die Neuromantik anerkennt, deutlich. Dadurch aber, daß dem Menschen nur Seele zugestanden wird oder — was dasselbe besagt — nur Universaltrieb, verliert er eo ipso den Charakter eines Besonderen gegenüber dem Nur-Naturbereich, der ihm durch sein Geistsein ontisch zukommt. Und doch sollte gerade die menschliche Seele als „Einheit der Fülle" etwas Besonderes sein. Denn wäre sie es nicht, so wäre die Relation zwischen ihr und dem Numinosen überhaupt nicht möglich, da sie dann ja vollständig zum Numinosen mit gehörte. Ein Besonderes aber kann die Seele wieder nicht sein, wenn sie reine anima vegetativa, reiner Universaltrieb ist; will sie es aber dennoch sein und erkennt sie sich als ein von der Natur unterschiedenes Wesen, so ist eo ipso

immer schon die implizite Anerkennung und Bejahung des Geistes als des „Phänomens", das die Distanz und Besonderheit bewirkt, mitgegeben. Würde der Neuromantiker aber in dieser Richtung noch einen Schritt weitergehen und den Geist explicite anerkennen, so würde im gleichen Augenblick die Relation zwischen dem aequalen Numinosen und der anima vegetativa sich so entscheidend ändern, daß sie nicht mehr als spezifisch neuromantische anerkannt werden könnte.

Wir stehen hier vor großen Schwierigkeiten. An dieser Stelle scheint wirklich so etwas wie romantische Verschwommenheit und Unklarheit zu herrschen. Es soll für die Neuromantik nur die seelische Wirklichkeit geben und ihren Bezug zum aequalen Numinosen. Und doch widerlegt sich die Neuromantik selbst in jedem ihrer Akte. Ja, sie ist gezwungen, sich mit dem Geist, ohne den sie nicht frei zu handeln fähig wäre, auseinander zu setzen und in dieser Auseinandersetzung die Wirklichkeit des Geistes anzuerkennen.

Noch größer aber wird die Schwierigkeit, wenn wir die Aktualisierung der impliziten Religion vom Göttlichen selbst her beleuchten. Es wurde schon gesagt, daß Religion nicht eigentlich in der naturhaften Gegebenheit der Relation von Seele und Numinosen besteht, sondern gerade in ihrer lebendigen Ausgestaltung, in der freien Hinwendung der Seele zum Göttlichen. Dieser freien Hinwendung aber — so sagten wir ferner — muß die Erkenntnis des Zieles vorausgehen oder, anders ausgedrückt: in der Hinwendung selbst muß das, dem man sich zuwendet, schon immer irgendwie liegen, da man, würde das Ziel unbekannt sein, sich dem Numinosen überhaupt nicht zuwenden und so lebendige Religion gestalten würde. Allem Gottsuchen geht also eigentlich immer schon ein Gotthaben voraus, wie Rosenmöller in seiner Religionsphilosophie nachgewiesen hat. Es ist keineswegs so, als ob auf Grund der Ueberlegung, es gäbe vielleicht ein Numinoses, dem sich zuzuwenden für den Menschen gut wäre, sich die Hinwendung vollzöge, sondern weil ein Numinoses ist, um dessen Existenz der Mensch weiß, deshalb wendet er sich ihm zu. In dem sich dem Göttlichen zuwendenden Menschen liegt immer die Idee des Numinosen, denn ohne sie würde er niemals durch die Hinwendung zum Göttlichen die implizite Religion zur lebendigen gestalten.

Gehen wir aber noch einen Schritt weiter in der Metaphysik dieses Gottsuchens aus dem Gotthaben heraus. Da der Mensch ein endliches Wesen ist, so kann ihm niemals die Schaffung der Idee des Numinosen selbst eignen, da sie sein Vorstellungsbereich vollständig überschreitet. Diese Idee des Göttlichen ist immer schon da, ehe wir sie selbst aufnehmen. „Wir formen da nichts, wir finden sie vor"[36]), sagt Rosenmöller. Das heißt aber — sehen wir hier ganz ab von der Besonderheit des neuromantischen Menschen und betrachten wir den Menschen als solchen, das heißt als geistpersonales Wesen —, der Mensch muß vorher, ehe er sich Gott zuwendet, von diesem selbst angesprochen sein, sodaß dann die Hinwendung des Menschen zu ihm letzten Endes nichts anderes bedeutet als das Antwortgeben auf die Angesprochenheit von Gott. Daß diese Hinwendung aber geistiger Akt ist, denn er vollzieht sich in Freiheit, das heißt durch den Geist als Antwort„organ", ist schon bereits dargelegt worden und wurde noch deutlicher durch das, was

[36]) Rosenmöller: Religionsphilosophie p. 109.

über die vollständige Determiniertheit ausgesagt wurde. Aber auch das Ansprechen Gottes setzt den Geist im Menschen voraus, als das „Organ", das angesprochen wird.

Religion aber so gesehen ist durchaus geistiger, nicht seelischer Akt und damit im Grunde nicht bloße Explizierung des naturhaft Mitgegebenen, sondern Akt, der ständig ganz neue Wirklichkeit schafft. Religion ist somit Hinwendung durch den „Gott in mir" als den, der den Antrieb zur Hinwendung und das Ziel gibt, zu dem „Gott über mir" als dem, der angesprochen hat, geistiger Akt also von und zu Gott hin.

Dadurch, daß nicht der neuromantische Mensch als solcher betrachtet wurde, sondern der Mensch als Geistbeschenkter schlechthin, scheinen wir keineswegs die Schwierigkeiten, die sich aus der neuromantischen Situation ergaben, behoben, sondern sie vielmehr noch verschärft, ja verundeutlicht zu haben. War dieser Exkurs über den Menschen und seine Hinwendung zum Trans — da doch der Neuromantiker die Dinge so ganz anders sieht — überhaupt notwendig? Die Berechtigung dazu gibt schon die einfache Ueberlegung, daß der neuromantische Mensch — mag er auch noch so sehr Neuromantiker sein — doch in erster Linie Mensch, das heißt geistpersonales Wesen, ist und daß dadurch alles spezifisch Menschliche auch ihm eignet. Aus dieser unumstößlichen Tatsache aber wird ersichtlich, daß auch der Neuromantiker, mag er auch sonst noch so sehr gemäß der anima vegetativa leben, in dem Augenblick, in dem er in der Aktualisierung seiner religiösen Grundposition steht, vom Geist aus und durch ihn handelt und somit in der Anerkennung der Wirklichkeit des Geistes stehen muß, auch wenn dieser noch so sehr am „Boden" der anima vegetativa liegt.

Und doch handelt der Neuromantiker aus der Seele heraus, ja, die Seele ist sein A und O. Jede Hinwendung zu dem Göttlichen aber ist wieder geistiger Akt, ist vorherige (geistige) Angesprochenheit von Gott. Wir bewegen uns hier in einem ewigen Zirkel und in größter Doppeldeutigkeit. Geist muß sein, und Geist soll nicht sein, wäre aber der Geist nicht, könnte die anima vegetativa wieder nicht wollen und handeln. Eine seltsame Brechung erfährt dadurch die Religion der Neuromantik. Aller neuromantischen religiösen Problematik wird immer das Angesprochensein von Gott vorausgehen. Die Antwort aber wird nicht durch den Geist als solchen gegeben, sondern durch die anima vegetativa, der aber, da sie sonst keine Antwort sein würde, der Geist irgendwie einwohnen muß. *Geist in seiner Brechung durch die Schicht der anima vegetativa ist das religiöse „Antwortorgan" der Neuromantik.*

An dieser Stelle aber wird deutlich, warum die Religion für die Neuromantik wahrhaft Problem sein muß. Da für den Neuromantiker die Antwort des Menschen nicht vom Geist gegeben wird, muß der Neuromantiker eo ipso abseits stehen von der geoffenbarten Religion, in der der Mensch als geistpersonales Wesen dem absoluten Geist Antwort gibt auf das Angesprochensein von ihm. / Xa /. Wo aber Religion nicht geoffenbarte Religion ist und der Mensch somit nicht an der geoffenbarten religiösen Wirklichkeit als einer vom Menschen unabhängigen Wirklichkeit sich vereigentlichen kann, sodaß er in seinem Wesen von ihr erfüllt wird, muß Religion — wie im Falle der Neuromantik — immer irgendwie in ihrer Aktualisierung und ihrem Dasein – nicht Sosein, denn das besteht als unveränder-

liche Wirklichkeit jenseits des menschlichen Macht- und Willensbereiches — vom Menschen selbst getragen werden. Nicht die religiöse Wirklichkeit trägt also dann den Menschen, sondern der Mensch trägt sie, während de facto die Antwort, die der Mensch auf das Angesprochensein von Gott gibt als die Explizierung des natürlich-religiösen Verhältnisses von Gott und Mensch, in der Vereigentlichung des Menschen besteht. Diese Vereigentlichung ist aber die Ausrichtung des menschlichen Seins an der objektiven Wirklichkeit der Religion, an der Offenbarung schlechthin. Dort aber, wo der Mensch Religion trägt, ist diese selbst in die Situation des Menschen hineingezogen und ist somit zum Problem geworden wie die ganze menschliche Wirklichkeit Problem ist. Das heißt aber, daß dieser subjektiven Religion, da sie vom Menschen getragen wird, auch sein ewiges Oszillieren zwischen Gott und Natur eignet.

Und doch — das ist immer wieder zu betonen — ist der Geist mit seiner ontischen Hingerichtetheit zum Unbedingten als der absoluten Geistperson in der Explizierung der Relation von Seele und Gott wirksam. Diese Tatsache aber zeichnet etwas wie einen Weg, den die neuromantische religiöse Problematik nehmen muß, vor. Da jeder neuen und höheren Stufe der Aktualisierung der religiösen Grundposition der Neuromantik eine höhere — wenn auch implizite — Anerkennung des Geistes und eine immer stärkere Durchschlagskraft des Geistes entspricht, wird letzten Endes auch der Geist sich in seiner wahren Wesenheit zeigen müssen, jener Geist, der vom Absoluten gesetzt, wohl als menschlicher Geist Bedingtheit erfährt, dem aber die ewige Höhenrichtung eignet und die Freiheit des Sich-Näherns Gottes als des Gottes „über allen", des Gottes als absoluter Geistperson, in dessen Nähe der Geist des Menschen seine höchste Befriedung findet, ohne daß jedoch dadurch das Wesen der anima vegetativa zerstört würde. Vielmehr findet sie gerade dadurch die ihr im menschlichen Seinsbereich zukommende Stelle, an der sie, weil sie mit hineingenommen ist in den allgemeinen ordo des Geistes, die tiefste Erfüllung ihres Soseins findet.

II. Kapitel:

Das aequale Numinose und die neuromantische anima vegetativa.

Ihre antipathetische und sympathetische Relation.

Der Inhalt des I. Kapitels hatte in der Aufweisung der Grundstruktur des neuromantischen Wesens bestanden und hatte gleichzeitig in großen Zügen die Schwierigkeiten und Probleme, aber auch den Weg der Neuromantik selbst aufgewiesen. Es zeigte sich uns das Wesen der Neuromantik als eine doppelte Dualität, deren verschiedene Relationsglieder aber wechselseitig untereinander verbunden sind bezw. sich durchdringen: einmal die Dualität von anima vegetativa und Numinosem, dann die Dualität von Seele und Geist. Beide Dualitäten aber werden verbunden durch die anima vegetativa. Hier erweist sich von einer anderen Seite wieder die Mittelpunktsstellung, die der Seele in der Neuromantik zukommt.

Mit dieser Aufweisung der doppelten Dualität sind verschiedene Möglichkeiten ihrer Realisierung und Explizierung gegeben. Und da diese Untersuchung gerade die Möglichkeiten bezw. ihre Verwirklichungen, die mit der Grundposition der Neuromantik gesetzt sind, aufweisen will, so muß sie diesen einzelnen Möglichkeiten und ihren Verwirklichungen nachgehen. Damit ist der Weg unserer Untersuchung zugleich vorgeschrieben. Die erste Möglichkeit wäre die, vom Numinosen aus die Dualität zwischen ihm und der Seele und die von Seele und Geist zu betrachten, die zweite hätte von der Seele auszugehen und die dritte vom Geist.

Beginnen wir mit der Ausdeutung der religiösen Problematik in der Weise, daß vom Numinosen aus die doppelte Dualität gesehen und untersucht wird, so muß gleichzeitig beachtet werden, was am Schluß des I. Kapitels näher ausgeführt wurde, daß nämlich, da die religiöse Wirklichkeit für den Neuromantiker vom Menschen getragen wird, auch der Mensch gleichzeitig im Blickpunkt unserer Betrachtung stehen muß oder — da sein Wesen ein seelisches ist — seine Seele selbst. Denn von der jeweiligen Situation der Seele werden immer irgendwie Rückschlüsse auf das Wesen des Numinosen zu ziehen sein.

Nun steht aber — wie schon angedeutet — die Seele in einem doppelten Verhältnis zum Numinosen. Entweder nämlich ist die Seele ein Wert an sich, aber durch das aequale Numinose, das sie determiniert, in ihrem Wertsein bedroht und durch diese „Bestandsgefährdung" im antipathetischen Verhältnis zu dem neuromantischen Göttlichen, oder aber die Seele anerkennt ihr

Nichtssein, sieht ihre Fülle an Sein als geschenkt. Dann aber ist alles Für-Sich-Sein-Wollen der Seele Abtötung des Leben schenkenden Bezuges, und der Weg zu den „Quellen", das Eintauchen in das „Göttliche" erscheint als notwendig, ja, die Aufgabe der Individuation muß als „Seligkeit" erscheinen.

Daß durch diese gegensätzliche Haltung der Seele dem Numinosen gegenüber auch diesem eine Zweiseitigkeit in seinem Wesen entspricht, ist selbstverständlich, denn schließlich wird von ihm die Art des Verhältnisses bestimmt. Wohl bleibt sein Grundcharakter, der es gerade zum Numinosen macht, unangetastet: eben das Ens a se und jene allmächtige und allwirkende Machtfülle, jene maiestas schlechthin. Da aber die Gefährdung und die Beschenkung der Seele von e i n e r Macht ausgehen, so müssen ihre gegensätzlichen Wirkungen auf die Seele als Aktualisierung zweier Wesensbestandteile des Numinosen anzusehen sein, die aber doch wieder in der Einheit des aequalen Numinosen zusammengefaßt sein müssen und ihm wesenhaft zugehören.

Ehe wir uns dieser doppelseitigen Haltung der Seele zum Numinosen zuwenden, ist es notwendig, erst das Wesen der beiden Relationsglieder — anima vegetativa und aequales Numinoses — näher auszudeuten. Denn dadurch werden sich uns manche wichtige Ergebnisse erschließen, die hernach für die antipathetische und sympathetische Relation von Wichtigkeit sind. Da im Wesen der beiden Relationsglieder aber schon das ganze Seinsbereich für den Neuromantiker beschlossen liegt, wird sich uns auch damit die ganze neuromantische Religiosität in ihren Grundzügen ergeben.

Wird Religion als objektive Wirklichkeit, das heißt als ein vom Menschen unabhängiges Sein gesehen, so bedeutet ihr gegenüber die schlichte neuromantische „Bezugsreligion", die diesseits alles Sittlichen steht, eine starke Verminderung des objektiven religiösen Gehaltes, der durch die Offenbarung gegeben ist. Damit ist nicht gesagt, daß die neuromantische Religiösität das sittliche und damit das geistige Moment entbehren könnte — wie schon der Schluß des I. Kapitels deutlich erwies und wie sich noch zeigen wird —, wohl aber, daß die schlichte Beziehung von Mensch und dem Numinosen d i e Religion der Neuromantik ausmacht.

Die Wesensdeutung dessen, was das Göttliche in seinem An-Und-Für-Sichsein ist, kann in der christlichen Religionsphilosophie unter Zugrundelegung der analogia entis von zwei Seiten aus vorgenommen werden. Einmal kann von der Wesensstruktur des Kosmos oder der Welt ausgegangen werden, die in innerer Entsprechung steht zu der des Göttlichen. Dann aber kann ausgegangen werden von der spezifischen Wesensstruktur des menschlichen Geistes, die zur Erkenntnis Gottes als der absoluten Geistperson führt. Beide Wege aber sind für die Wesensdeutung des „neuromantischen Gottes" unbeschreitbar, denn die erste würde wohl zu manchen wichtigen, aber keineswegs erschöpfenden Ausdeutungen des gerade für die Neuromantik charakteristischen Numinosen führen, da die Deutung des Wesens des Numinosen mit Hilfe der analogia entis Gott immer als das „Ganz-Andere" sieht, als den Kreator, der im kreatürlichen Bereich sich wohl ein Gleichnis schuf, aber doch frei erhaben ist über alles Gleichnishafte. Hier wird also der Unterschied von Kreator und Kreatur betont, den die Neuromantik nicht anerkennt. Auch der zweite Weg ist schon deshalb nicht möglich, weil hier der Mensch als geistpersonales Wesen gesehen und vorausgesetzt wird. Daß aber für die Neuromantik der Geist nicht sein soll, wurde schon öfters betont. Wenn auch die Erkenntnis des Numinosen immer nur dadurch möglich ist, daß der Mensch

ein geistiges Wesen ist, so ist der Geist in der Neuromantik nur schlichter Antrieb, gleichsam menschliches „Erkenntnisorgan" des Göttlichen, nicht aber Geist im Sinne des personalen Geistes.

Da die oben angezeigten Wege zur Ausdeutung des neuromantischen Numinosen nicht in Frage kommen, so muß seine Wesensdeutung — andere Möglichkeiten bleiben nicht — von der Seele ausgehen.

Wohl ist die Idee des Absoluten dem Menschen naturhaft mitgegeben und leuchtet ihm in dem Angesprochenwerden von Gott auf, nicht aber hat er schon naturhaft die Explizierung dessen, was mit dieser Idee gemeint ist. Um diese muß sich der Mensch selbst mühen. Dort, wo mit Hilfe der Offenbarung und damit der analogia entis das Wesen Gottes gedeutet wird, ist dem Menschen gleichsam ein Weg gewiesen, während er bei der Nichtanerkennung der Religion als einer objektiven Wirklichkeit in der Ausdeutung des Wesens Gottes ganz auf sich selbst gestellt ist, das heißt, der Mensch wird von sich aus, aus seiner Situation heraus, das Göttliche zu deuten versuchen. Das besagt für die Neuromantik: das aequale Numinose wird von der anima vegetativa aus gesehen und gedeutet.

Die Methode der Ausdeutung des Numinosen durch die Seele ist im Grunde auch ein Weg über und durch die Analogie, das heißt, aus dem Wesen der Seele wird per analogiam das Wesen des Numinosen erschlossen. Nun heißt aber analog sein unähnlich=ähnlich sein oder, anders, unähnlich im Sosein, im Quale. Und doch wurde gerade — aus diesem Grunde bezeichneten wir ja das neuromantische Numinose als ein aequales Numinoses — die Gleichartigkeit zwischen der anima vegetativa und dem aequalen Numinosen festgestellt, eine Gleichheit in der Art also, die nie scharf genug betont werden kann, da von ihr aus alle neuromantischen Eigentümlichkeiten in ihrer Religion zu verstehen sind. Der Weg der Analogie kann also nur dann beschreitbar sein für die Ausdeutung des Charakters des aequalen Numinosen, wenn diese Gleichheit im Quale vorausgesetzt wird und wenn man die Ungleichheit nur im Quantum sieht.

Hierdurch aber zeigt sich uns das Wesen des neuromantischen Numinosen als eine bis ins Unendliche gesteigerte anima vegetativa, ihr immer gleichbleibend in der Art, aber doch unendlich von ihr verschieden durch die größere Fülle, das heißt, daß das Numinose das, was die neuromantische Seele besitzt, auch auszeichnet, nur nicht endlich beschränkt, sondern in unendlichem Reichtum. Wenn die anima vegetativa auch als unendliche Fülle gesehen wird, so ist das durchaus kein Widerspruch zu dem eben Dargelegten. Denn dann hat sich das Numinose in seiner Unendlichkeit eben ganz der Seele geschenkt. Immer ist also das Numinose gegenüber der Seele ein unendliches Mehr.

Dies führt uns wieder auf das zurück, was bisher von der neuromantischen Seele ausgesagt wurde, ohne daß sich freilich in diesen Aussagen schon das vollständige Wesen der anima vegetativa erschöpft hätte. Ein Unterschied zwischen der Seele und dem aequalen Numinosen ist aber, wenn von der Seele aus auf das Wesen des Numinosen geschlossen werden soll, besonders hervorzuheben. Da das Numinose die anima vegetativa determiniert, so wird die Entfaltung der Seele aus ihrer Soseinsstruktur heraus mehr oder weniger bedingt sein von der Art, wie das sie bestimmende Göttliche auf sie einwirkt. Es beruht also das vollständige Wesen der neuromantischen anima vegetativa auf einer Doppelheit: einmal auf ihrem Sosein, dann auf ihrer

Veränderung durch das Numinose, während alles „Werden" des Numinosen nur eine Sichtbarwerdung seines in sich geschlossenen Wesensgehaltes bedeutet, nicht eigentlich ein Werden im Sinne der gewaltsamen Veränderung, sondern Werden im Sinne der Entfaltung der immanenten Anlagen. Das will besagen: die Analogiebeziehung zwischen aequalem Numinosen und der Seele hat, da jenes eine Verunendlichung der anima vegetativa bedeutet, nur von dem Grundcharakter der neuromantischen Seele auszugehen, nicht aber von der Seele, soweit sie sich entfaltet, da diese Entfaltung immer schon irgendwie Ausfluß des sie determinierenden Numinosen ist.

Es war das Wesen der Seele — sehen wir ganz ab von seiner Determiniertheit — als Fülle und gleichzeitig als Einheit dieser Fülle gekennzeichnet worden. Diese Einheit hatte sich aber nur als eine scheinbare Besonderheit der Seele erwiesen, da auch die Einheit zur Fülle gehören mußte, wenn die Seele nichts bedeutete und alles ihr geschenkt war. Ferner war betont worden, daß die Urspannung menschlichen Seins in Individual- und Universaltrieb unter Ausschaltung des Geistes dahin gewandelt worden war, daß der Individualtrieb — nur als bloße Wachheitszone gesehen — Abirrung und Verarmung gegenüber dem Universaltrieb als dem Unbewußten bedeutete, und seine Zurückführung als ein wenig wertvolles Moment in das unendliche Unbewußte war durch diese Wertung des Bewußten schon gegeben. Mombert gibt diesem neuromantischen Streben Ausdruck in seinem „Denker":

„Da kam heran die letzte Sehnsucht....
mein Haupt zu legen in den Glanz der Seele"[1]).

Es war dann weiter gezeigt worden, wie der Universaltrieb als ein Trieb, über den der Mensch durch seinen Willen keine Macht hat, dem Es-Trieb in der außermenschlichen Wirklichkeit gleichkommt; da der Universaltrieb Naturtrieb ist, ist die Seele vollständig der Natur verhaftet, und ihre Seinfülle ist Naturfülle, Natur schlechthin. Aus der Tatsache der Nichtanerkennung des Geistes folgt mit Notwendigkeit die Verkennung des Menschen als einer personalen unicitas, als eines ewig Einmaligen. Somit ist die neuromantische anima vegetativa, da die unicitas nur im Geist liegen kann, nicht in der Natur, schlechthin gestaltlos oder — im Hinblick auf ihre Seinsfülle, da jedes „Naturteilchen" „Teil" der Seele ist — allgestaltig. Von hier aus wird klar, weshalb Hesse danach streben kann, „Blume, Baum, Gras, Fisch und Hirsch, Vogel, Schmetterling"[2]) zu sein.

Gehen wir von diesen Wesensmerkmalen der Seele in der Bestimmung des Wesens des aequalen Numinosen aus. Wie schon angedeutet, stellt sich uns das neuromantischeNuminose — bei der Gleichheit im Quale und der Ungleichheit im Quantum gegenüber der anima vegetativa — dar als eine bis ins Unendliche gesteigerte anima vegetativa.

In der Kennzeichnung dessen, was das Numinose eigentlich ausmacht, unterliegt auch der Neuromantiker den allgemein menschlichen Schwierigkeiten, da auch seinem Göttlichen — auch wenn das Quale zwischen ihm und der Seele gleich ist — jene Unausdenkarbeit zukommt, die eine letzte begriffliche Ausdeutung schlechthin unmöglich macht. Denn das Numinose in seinem An-und-für-sich-sein muß gegenüber allem anderen Seienden als

[1]) Mombert: Denker p. 59.
[2]) Hesse: Trost der Nacht p. 87.

ein schlechthin Unendliches, als das „Ganz-Andere" sich erweisen, als das wegen seiner Unausdenkbarkeit und Unaussagbarkeit einfach Unbekannte, das allem vollkommen durch seine Größe überlegen ist. Alle Bestimmungsversuche müssen hier vollkommen versagen, oder, falls wirklich begriffliche Bestimmungen gegeben werden, so können sie nur Hinweis auf das zu Begreifende bedeuten, niemals aber dürfen sie den Anspruch auf vollständige Ausdeutbarkeit des Wesens des Numinosen erheben. Denn jede Bestimmung des Numinosen, die nicht bloß Symbol sein will, sondern die ganze Wesenheit des Numinosen begrifflich umschließen will, würde eo ipso auch das unausdenkbare Numinose in seiner voll-endlichen Totalität, die es gerade zum Numinosen macht, beschneiden und dadurch überhaupt das Numinose nicht begrifflich einfangen. Und doch kann das Numinose wieder nicht so absolut allem Einzelseienden gegenüber überlegen sein, daß es nicht mehr alles denkbare und endliche Sein in sich faßt, denn es gehört ja gerade mit zu dem Charakter seiner unendlichen Fülle, daß in ihm eben a l l e s beschlossen liegt, da es nicht unendlich sein würde, falls noch ein Etwas an Wirklichkeit übrig bliebe, das nicht mit hineingehörte in seine unendliche Seinsfülle. Jedes Wirkliche und jeder Begriff von ihm als seine Wesensbestimmung liegen in ihm, aber gegenüber jedem Wirklichen ist das Numinose immer wieder das „Mehr", ja, das unendliche „Mehr", sodaß sich eben in dem Wirklichsein eines Teils niemals das Ganze vollständig ausdrückt.

In diesem Sinne ist das Numinose transzendent, das heißt ein Jenseitiges gegenüber allem, was von ihm ausgesagt und gedacht wird. Aber — das gilt es zu beachten — diese Transzendenz ist nicht das qualitative „Ganz-Andere", sondern einfach quantitative Transzendenz. Diese Art der neuromantischen Transzendenz ist eigentlich schon mit dem Begriff des aequalen Numinosen selbst gegeben.

Verdeutlicht wird diese Transzendenz allem Begrifflichen und Einzelseienden gegenüber durch die Namen, die Rilke in seinem „Stundenbuch" dem Numinosen gibt. Gott ist ihm „der Wald der Widersprüche"[3]), die „Welle, die über alle Dinge geht"[4]), „das Meer"[5]), „die sich verwandelnde Gestalt"[6]), der „allen Maßen Ungemäße"[7]), „der leise Heimatlose, der nicht mehr einging in die Welt"[8]). An anderer Stelle bezeichnet er ihn folgendermaßen und gibt dadurch gleichzeitig eine Erhärtung dessen, was soeben über die Unmöglichkeit der begrifflichen Bestimmung des Wesens des Numinosen ausgeführt wurde:

„Du bist der Dinge tiefer Inbegriff,
der seines Wesens letztes Wort verschweigt
und sich den andern immer anders zeigt:
dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff"[6]).

Aehnlich kennzeichnet Morgenstern das Wesen des Numinosen. Im „Tagebuch eines Mystikers" heißt es: „Zerbrich alle Sprache und damit alle

[3]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 206.
[4]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 232.
[5]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 236.
[6]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 252.
[7]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 252.
[8]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 284.

Begriffe und Dinge; der Rest ist Schweigen. Dies Schweigen aber ist Gott"[9]). „Was wir uns als Gott vorstellen, ist irrelevant; das einzige, was wir als Gott behaupten können, ist das Unvorstellbare"[10]). In „Mensch Wanderer" sagt Morgenstern:

„. . . . Gottes Bild verblaßt
im Unbeschränkten wie ein grauer Traum"[11]).

Wird die schon eben kurz gestreifte Transzendenz des Numinosen im einzelnen überdacht, so zeigt sich sogleich, daß — da die anima vegetativa als Fülle die ganze Wirklichkeit umfaßt („denn was außen ist, ist innen") und Artgleichheit zwischen ihr und dem neuromantischen Göttlichen besteht — die Transzendenz des aequalen Numinosen letzten Endes nur eine Scheintranszendenz ist. Denn eine Transzendenz des Quantum, ein bloßes Transzendentsein im Sinne des quantitativen Mehrseins ist überhaupt keine Transzendenz. Aber daß der Neuromantiker nur diese Transzendenz anerkennt, zeigt klar der Ausspruch Ricarda Huchs: „Halten wir fest, daß Gott das Ganze gegenüber einem Einzelnen ist"[12]).

Wahre Transzendenz aber kann nur dort bestehen, wo ein qualitativer Unterschied vorhanden ist. Ein in das quantitative Mehr hinübergehendes Numinoses ist kein transzendentes Göttliches. Dazu ist unbedingt das Jenseitssein Vorbedingung, das zuständliche Hinübergegangensein in ein qualitatives Anderes.

Man beachte, wie der Begriff der Transzendenz auch überhaupt nicht von der Neuromantik verstanden wird. Sehr gut wird dies verdeutlicht durch das Wort Kolbenheyers: „Was ist jenseits? Sie selbst, die Natur in ihrer Gottestiefe"[13]).

Da das Numinose für das Nicht-Numinose nun entweder transzendent sein kann oder immanent oder aber die Verbindung beider: transzendental und für das aequale Numinose die Transzendenz nicht möglich ist und somit auch nicht die Transzendentalität, die immer vom Transzendenten aus entscheidend sich bestimmt, erschöpft sich das Wesen des aequalen Numinosen als des neuromantischen Göttlichen in der vollständigen Immanenz. Das aequale Numinose ist somit das, was in allem Sein beschlossen liegt, nicht aber das, was über allem Sein steht. Deshalb sagt Morgenstern: „Daß Gott nur soweit Gott ist, als er Welt ist, daß die Welt nichts anderes ist als Gott selbst"[14]). „Was es gilt, ist die Austreibung Gottes aus allem Jenseits in das Diesseits"[15]).

Kehren wir hier noch einmal kurz zu unserer Ausgangssituation zurück. Es wurde sowohl in diesem als auch im ersten Kapitel die Feststellung gemacht, daß jede Ausdeutung des Wesens des Göttlichen erst unter Einwirkung Gottes durch sein Ansprechen möglich ist, das heißt, jeder Ausgangspunkt zur Erkenntnis Gottes geht vom Geist aus. Ferner war darauf hin-

---

9) Morgenstern: Stufen p. 251.
10) Morgenstern: Stufen p. 253.
11) Morgenstern: Mensch Wanderer p. 201.
12) R. Huch: Entpersönlichung p. 27.
13) Kolbenheyer: Das Dritte Reich des Paracelsus p. 138/39.
14) Morgenstern: Stufen p. 222.
15) Morgenstern: Stufen p. 226.

gewiesen worden, daß die Erkenntnis des Numinosen als eines Numinosen vom erleuchteten Geist aus nur möglich ist. Eine folgerichtige Ausdeutung dieser impliziten Gotteserkenntnis würde zu dem christlichen Gottesbegriff führen, das heißt zu der Erkenntnis Gottes als desjenigen, dessen Wesen in seinem In- und Ueber-allem-Kreatürlichen besteht.

Mit dieser Erkenntnis Gottes durch den Menschen erwächst ihm konstitutiv die Aufgabe — weil er nun sein Sein analog zu dem Gottes erkennt —, sich gemäß seines Bildseins zu gestalten, sich zur Person zu entfalten durch Ausbildung des inneren Eigenseins und durch Ausrichtung an der äußeren, von Gott gegebenen Norm. Das will besagen: Ueberformung des naturhaften menschlichen Wesens und Erkenntnis des Nicht-Fertigseins, Umkehr und Umbruch zu einem nicht vorhandenen, sondern erst zu erkämpfenden Leben. Die Formel des Geistes und damit des Menschen als eines geistpersonalen Wesens ist immer das Entweder-Oder und der Mensch somit immer im Wagnis und der Gefahr des Absinkens in amenschliche Bereiche, aber stets auch in der Freiheit des Aufstiegs.

Da nun der neuromantische Mensch trotz seinem Angesprochensein von Gott nicht zur Erkenntnis der wahren Transzendenz oder, genauer: der Transzendentalität, des In- und Ueberseins Gottes sich durchringt und somit auch seine menschliche Situation als eine nicht schlicht gegebene, sondern aufgegebene nicht erkennt, muß also eine Brechung der ursprünglichen „Anlage" vor sich gegangen sein, die ein Beharren im schlicht natürlich-menschlichen Bereich bewirkt.

Daß der Mensch aber — und somit auch der Neuromantiker — ein geistpersonales Wesen ist, erhellt schon allein die Tatsache, daß er entfaltete Religion besitzt, die die Antwort darstellt auf das Angesprochensein von Gott und die folgerichtig vom Geist aus geleitet in der Richtung des Geistes zu Gott als der absoluten Geistperson führen würde. Da aber dem Menschen durch seinen Geist zugleich Freiheit gegeben ist, ist es ihm möglich, die einlinige Bewegung des Geistes zu Gott als Geist irgendwie zu verschleiern oder umzubiegen, sodaß wohl Religion aktualisiert wird, wohl Antwort gegeben wird, aber nicht in der Gott und dem Menschen adaequaten Weise.

Die Erkenntnis und Anerkennung Gottes als Person steht in unlöslicher Korrelation zu der Anerkennung des Menschen als eines geistpersonalen Wesens. Der Umbruch des einen bedingt eo ipso die Umdeutung des anderen. Nicht, als ob damit das Sosein verändert würde, das ist schlechterdings unmöglich sowohl im Hinblick auf Gott als auch im Hinblick auf den Menschen, aber die Erkenntnis und Anerkennung des Menschen oder Gottes wird stets den Glauben und die Stellungnahme zu dem anderen Korrelationsglied bedingen. Wo also der Mensch nicht als Geist gesehen und geglaubt wird, bleibt er wohl ontisch geistige Wesenheit, aber er wird sich anders entwickeln und anders Stellung nehmen.

Wir erkennen nun, daß der neuromantische Mensch sich als seelisch bestimmtes Wesen fühlt und nicht als geistiges Wesen. Dieses Sich-nur-als-Seele-fühlen und -wissen bedeutet im Grunde nichts anderes als Abrückung vom Geist und damit von dem Wagnis, in das der Mensch ontisch hineingestellt ist, um im nur-natürlichen Bereich des Menschen das Menschliche schlechthin zu sehen. Jede Aenderung des Natürlichen, wie sie jede ausschließlich geistige Bewegung zu Gott als Geist nach sich ziehen würde, erscheint dann als völlige Zerstörung des als das wirkliche Menschsein Geglaubten, eben des seelischen

Bereiches. Deswegen kann Hesse in aller Schärfe sagen: „Der Teufel ist der Geist“[16]). Also bedeutet die Hinwendung des Neuromantikers zur Seele letztlich nichts anderes als das Beharren im rein natürlichen Bereich, in dem, was dem Menschen von Natur einfach mitgegeben ist, und die Entfaltung des Menschen ist ihm daher nur eine schlichte Ausweitung des menschlich-natürlichen Bereiches, nicht eigentlich ein Umbruch zu Höherem, ein Aufstieg, sondern ein passives Beharren und Beharrenwollen. Seine Formel ist nicht das Entweder-Oder des Geistes, sondern das Ohne-weiteres als Ausdruck des Wachsens und der schlichten Entfaltung der natürlich mitgegebenen Fülle an menschlicher Wirklichkeit, nicht Formung an dem göttlichen ordo, der immer entscheidenden Umbruch im Wesen des nur-natürlichen Menschen schaffen würde / XI /. Damit aber würde er vom Standpunkt des neuromantischen Menschen aus eine vollständige Aufgabe seines Wesens nach sich ziehen.

Um an dem Natürlich-Menschlichen festzuhalten, das heißt. um die seelische Situation zu wahren und so der „Gefahr“ der Aktualisierung des Geistes zu entgehen, ersetzt der Neuromantiker jedes „Gefahrenmoment“, das die seelische Haltung gefährden könnte, durch ein anderes Element, wodurch für ihn der alte Zustand, der schlicht natürliche, der seelische, der unmittelbare, erhalten bleibt, während die Entwicklung als die Entwicklung des Menschen zum Geist hin umgebogen und gebrochen wird. Dieses für die Neuromantik so wichtige Gesetz, auf das in den folgenden Untersuchungen noch häufig zurückzukommen sein wird, wird am besten als Substituismus bezeichnet / XII /. Der Substituismus wird — das ist klar — immer dann wirksam werden, wenn — allgemein gesagt — der Geist, denn nur der kann die anima vegetativa in ihrem Bestand wahrhaft „gefährden“, in das Bereich des Seelischen eintritt. Hier Beispiele des Substituismus zu geben, ist nicht notwendig, da die weiteren Untersuchungen die Erhellung dieser neuromantischen Eigentümlichkeit noch bringen werden.

Die explizite Entfaltung der Gotteserkenntnis geht vom Geist aus, der in sich die Erkenntnis Gottes als der transzendenten Geistperson trägt, gleichzeitig aber setzt sie den Menschen wenigstens als potentielles geistpersonales Wesen voraus mit den ihm spezifisch eignenden geistigen Aufgaben, unter denen die vornehmste die ist, ein Selbst zu werden und dadurch das natürlich Mitgegebene als niedere Stufe und als Uebergang anzusehen, nicht aber als das Menschliche schlechthin. Um das Natürlich-Menschliche, das Seelisch-Vegetative zu erhalten, wird an die Stelle des Geistes das Nur-Leben gesetzt und dadurch die ganze Umbruchsbewegung eingeleitet, die vom Geist sich abwendet und in der Hinwendung zur Seele besteht.

Ersetzung des Geistes durch die Seele ist der metaphysische Hintergrund dessen, was im ersten Kapitel als die Hinwendung zur Seele als der einzigen wahren Wirklichkeit bezeichnet wurde. Dieser Hinwendung zur Seele mußte die Substitution des Geistes durch die Seele vorausgehen, denn der Mensch ist ontisch zum Geist hingerichtet und findet gerade seine Erfüllung nicht in dem naturhaft gegebenen Zustand, sondern in dem aufgegebenen des Geistes, das heißt, Menschsein bedeutet, nicht fertig sein, wesensgemäß in das „Unruhigsein“ hineingestellt sein mit

[16]) Hesse: Steppenwolf p. 155.

dem Ziel des „Ruhens", nur nicht — hier liegt der Unterschied von Geist und Seele — durch die Umkehrung der geistigen Höhenrichtung in die Richtung nach „unten", zur Natur hin, denn gerade von Natur aus ist der Mensch „unruhig", sondern durch das Hinauf, in dem „Ruhen in Dir", in der Festsetzung des gesetzten menschlichen Wesens in der ihn setzenden Macht.

Diese hier aufgewiesene Substitution des Geistes durch die anima vegetativa ist das Grundschema für alle noch folgenden Substitutionen, sodaß sie letzten Endes nur Variationen dieser ersten sind. Nur liegt das Besondere dieses hier aufgewiesenen Substituismus darin, daß er sich gleichsam auf dem „Boden" der menschlichen Seele abspielt und darum nicht so deutlich im Schrifttum der Neuromantik in Erscheinung tritt. Denn nicht der Geist als aktueller wird hier eigentlich ersetzt, sondern der Geist eben an der Stelle, wo er aktuell zu werden „droht", das heißt, wo er von der Potenz zum Aktus aufsteigt und damit dem natürlichen Bereich die ihm seinsmäßig zukommende Stelle zugewiesen werden müßte.

Wenn es hier nicht möglich ist, Belege für diesen Substituismus beizubringen, weil wir nur seine Folgen sehen, nicht aber seine Wirksamkeit direkt, so muß er doch eingetreten sein, weil der Mensch — und somit auch der Neuromantiker — ontisch zum Geist hin gerichtet ist.

Kann der Substituismus, weil er gleichsam im tiefsten Inneren des Menschen vor sich geht, nur eigentlich aus der Kenntnis dessen, was das spezifische Wesen des Menschen ausmacht, erschlossen werden, so ist es doch sehr wohl möglich, festzustellen, mit welchen Mitteln der Neuromantiker versucht, die Abwendung vom Geist zu vollziehen. Diese Substitution geschieht mit Hilfe der vollständigen Abwertung des Geistes. Verdeutlicht wird diese Tatsache durch das schon oben angeführte Wort Hesses vom Teufel, der ihm schlechtweg identisch ist mit dem Geist selbst. Im „Kurgast" drückt es Hesse noch klarer aus: „Unvergänglich und langweilig ist der Geist .... ich .... sehe den Geist keineswegs als ewiges Leben, sondern als ewigen Tod, als das Erstarrte, Unfruchtbare, Gestaltlose, das nur Gestalt und Leben werden kann unter Preisgabe seiner Unsterblichkeit. Das Gold muß Blume, der Geist muß Leib und muß Seele werden, um leben zu können"[17]). Die gleiche Abwertung des Geistes vollzieht Morgenstern, wenn er sagt: „Im Geist erst wird Gott tragisch. Was ist der Mensch? Die Tragödie Gottes"[18]). Aehnlich Ricarda Huch: „Im Maße, wie Selbstbewußtsein .... (auftritt), verläßt uns Gott"[19]), „Sündig ist jedes bewußte Individuum"[20]). „Wir sterben, weil wir ein Selbst / XIII /, weil wir Person sind"[21]). „Das Selbst, die Person (ist) die Verneinung oder Hemmung Gottes"[22]).

Es ist aus diesen Beispielen klar ersichtlich, daß dem Geist, ob er nun als spezifisch menschlicher Geist, als Selbstbewußtsein oder als Geist schlechthin bezeichnet wird, immer ein negativer Wertakzent zukommt. Denn wenn er selbst Gott gegenübergestellt wird, so ist Gott hier eben als summum bonum

[17]) Hesse: Kurgast p. 44.
[18]) Morgenstern: Stufen p. 258.
[19]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 85.
[20]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 284.
[21]) Huch: Luthers Glaube p. 245.
[22]) Huch: Luthers Glaube p. 86.

gefaßt oder als unendliche anima vegetativa, deren höchstem Gutsein gegenüber der Geist das summum malum bedeutet. Weil der Geist wertlos und agöttlich ist, wendet sich der Neuromantiker den „wahren" Werten zu, das ist in Kürze die Begründung dieses Substituismus. Das heißt aber gleichzeitig Anerkennung und Bejahung der anima vegetativa und damit des schlicht natürlichen Zustandes des Menschen, dessen, was „ohne weiteres" einfach „da" ist.

An dieser Stelle liegt auch die Erklärung für die Problematik des „rechten Weges" und des Gutseins des „dunklen Dranges", die uns in den weiteren Untersuchungen noch eingehender beschäftigen wird.

Aus der Aufweisung dieses Substituismus mit Hilfe der Abwertung des Geistes werden zwei charakteristische Momente sichtbar. Einmal beweist der Neuromantiker dadurch, daß er die Hinwendung zur Seele vollzieht unter Abwendung vom Geist, daß in der Neuromantik der Individual- und Universaltrieb nicht als unlösbare menschliche Spannungseinheit, die sie de facto sind, weil beide unter der Kategorie des Geistes stehen, angesehen werden, sondern daß für den Neuromantiker das eine neben dem andern besteht. Durch diese Tatsache wird unserer Untersuchung selbst die Möglichkeit geboten, vom vierten Dualitätsglied der neuromantischen Doppeldualität — eben dem Geist — aus im Gegensatz zur Seele die neuromantische religiöse Problematik zu untersuchen, was dann nicht möglich wäre, wenn anima vegetativa und personaler Geist als geistige Einheit gesehen würden. Daß aber der Universaltrieb auch Geisttrieb ist, verdeutlicht schon die einfache Ueberlegung, daß der Mensch — selbst wenn er sich ganz seinem Es-Trieb hingibt — doch nicht in der Geschütztheit und dem Naturzusammenhang steht, wie die Neuromantik es glaubt. — Zweitens muß im Hinblick auf die Abwertung des Geistes besonders hervorgehoben werden, daß hier der Neuromantiker im Grunde den Teufel durch Beelzebub austreibt. Denn Wertsuchen und Wertfinden stehen immer unter der Kategorie des Geistes und sind vom Geist her bestimmt. Ohne Geist wäre Wertschau schlechthin unmöglich. Wohl wird hier durch den Substituismus die Bewegung zum Geist umgebogen und auf eine andere Ebene geleitet, aber nur soweit, als der Geist personaler Geist ist; damit ist der Geist als solcher keineswegs beseitigt, sondern wird als Werteschauer mit hineingenommen in das Bereich der anima vegetativa.

Die Abkehr vom Geist stellt sich damit im Grunde dar als die alleinige Anerkennung dessen, was dem Menschen schlicht-naturhaft eignet, im Gegensatz zu den Forderungen des Geistes, und als *Unsichtbarmachung* — nicht Ausschaltung — *des Geistes mit Hilfe des Geistes.*

Nach dieser Kennzeichnung der Substitution des Geistes durch die Seele, von der aus die ganze neuromantische Entwicklung verständlich wird und nicht zuletzt die Aktualisierung ihrer impliziten religiösen Grundposition, das heißt des Bezuges des Menschen zum Numinosen, wird die Ausdeutung dessen, was das Besondere des aequalen Numinosen ausmacht, erst ganz deutlich werden. Da die qualitative Gleichheit zwischen Seele und neuromantischem Numinosen besteht, so muß immer wieder das eine Korrelationsglied vom anderen beleuchtet werden. Aus diesem Grunde mußte auch der Exkurs über die Substitution des Geistes durch die Seele eingeschoben werden. Das Ens a se, die allmächtige Wirksamkeit und ein „Mehr" bei aller Qualitätsgleichheit der Seele gegenüber sprachen wir dem Numinosen

als seine Grundattribute zu. Dieses „Mehr" — soviel mag schon angedeutet werden — ist das geistige „Ganz-Andersein", das erst in seinem Wesen deutlich wird, wenn die implizite Geistigkeit zu ihrem Recht kommt, das heißt da, wo der Mensch sich selbst als geistpersonales Wesen sieht und nun sich Gott gegenüber als das Geschöpf weiß, dem als Schöpfer bei aller Immanenz doch absolute Transzendenz eignet. Wohl anerkennt auch die Neuromantik — das ist schon gezeigt worden — eine Transzendenz des Numinosen. Aber — das ist das Charakteristische und Bedeutende hier — die Transzendenz ist Transzendenz des Ganzen dem Einzelnen gegenüber, ist quantitative Mehrseinstranszendenz im Gegensatz zur qualitativen Andersseinstranszendenz. Da die neuromantische Transzendenz des Göttlichen aber überhaupt keine Transzendenz ist — wie schon gezeigt wurde —, liegt also das Wesen des aequalen Numinosen in seiner vollständigen Immanenz.

Soweit war die Ausdeutung des neuromantischen Gottesbegriffes bereits erfolgt. Aus der Wesensidentität von Numinosem und anima vegetativa folgt die Berechtigung, diese als Spiegelbild des Wesens des Numinosen zu sehen und aus ihrer Wesenheit die des Göttlichen abzulesen und zu veranschaulichen. Versuchen wir in dieser Richtung das aequale Numinose auszudeuten, so muß auch dem aequalen Numinosen jene Dialektik zukommen, die das Wesen der Seele ausmacht, oder, besser noch, jene innere Doppeldeutigkeit, die in der Abwendung vom Geist durch den Geist ihren Grund hat. Das heißt aber nichts anderes, als daß auch irgendwann — da der Geist mit hineingenommen ist in die Seele oder, vom Göttlichen aus, da der Geist in ihm immer irgendwie lebendig sein wird, wenn auch implizite — die Möglichkeit der Explizierung des Geistes gegeben ist und damit die Sichtbarwerdung der Norm neben dem bisher nur anerkannten Sein sowohl in der Seele selbst als auch im Numinosen. Dieser Hinweis mag hier genügen, da wir bei der Aufbrechung und beim Durchbruch des Geistes in der Neuromantik noch eingehender auf dieses Dialektischsein des „neuromantischen Gottes" zurückkommen werden.

Die Hinwendung zur Seele zog eo ipso in der Neuromantik die Abwendung vom Menschen, soweit er personalgeistiges Wesen ist, nach sich. Dadurch aber wird zugleich die besondere Aufgabe des Menschen verkannt, eben sein Streben zum Geist hin und die Gründung seiner Dialektik von Geist und Natur in der absoluten Geistperson. Person also kann der Mensch immer nur da sein, wo er unter dem Aspekt des Geistes sich sieht und wo der Geist wirklich auch bejaht und gewollt wird. Hierdurch wird deutlich, daß der Neuromantiker, wenigstens der dieser Stufe, keinen Blick haben kann für das, was Personsein bedeutet, ja, daß er selbst überhaupt nicht zur Persönlichkeit sich entfalten kann, besteht doch gerade seine Abwendung vom Geist darin, die Aufgebrochenheit zum Geist und damit zu Gott im Sinne des Johanneischen Geist = Gott nicht anzuerkennen, gleichsam die Aufgebrochenheit nach „oben" zu verdichten und zu verkleben, um nur die Aufgebrochenheit zum Naturbereich anzuerkennen und sich auswirken zu lassen.

Hieraus ergeben sich zwei wichtige Ergebnisse für den neuromantischen Gottesbegriff. Einmal kann Gott, da er wesensidentisch mit der Seele ist, nicht Person sein; zweitens, da er als Numinoses mit dem „determinierenden Etwas", zu dem hin der Mensch aufgebrochen ist, zusammenfällt und die menschliche Aufgebrochenheit nach „unten", zur Natur hin, doch Aufgebrochenheit zu dem Numinosen hin ist, muß das aequale

Numinose mit der Natur selbst identisch sein. Die Immanenz des „neuromantischen Gottes" bedeutet also letztlich sein In-der-Natur-sein oder sein Natursein schlechthin. Einige Beispiele werden diese Tatsache erhärten.

Kolbenheyer läßt Spinoza — wohl in dessen Sinn, aber auch durchaus aus der neuromantischen Haltung heraus — das bedeutende und so charakteristische Wort sprechen: „Gott und die Natur vermag ich nicht zu scheiden"[23]). Aehnlich sagt er durch Bruno: „Wie der Sonne zeugende Glut im Lichte entbunden zur Erde fließt, Stein, Pflanzen, Tier und Mensch belebt ...., so flutet Gott aus sich die tausendfältige Natur und nimmt sie tausendfältig wieder auf in sich, er, ganz in allem, alles ganz in ihm"[24]). „Seit die Menschheit die Welt als unendlich ansieht, dürfen wir ganz wohl Welt, im Sinne von Kosmos natürlich hier, statt Gott setzen"[25]). „Gott Vater ist im Innern der Natur verborgen"[26]). Aehnlich sagt Morgenstern: „Gott ist in der Natur gefangen"[27]).

Ehe wir uns der Explizierung der Bedeutung von Gott-Natur zuwenden, muß die Bedeutung des Nicht-Personseins Gottes näher gekennzeichnet werden. Im Grunde entsprechen sich Gott als Natur und Gott als Nicht-Person durchaus, denn das eine ist die Folge des anderen. Hier sei nur kurz angedeutet, was mit dem Nicht-Personsein gemeint ist und welche numinösen Attribute dadurch dem „neuromantischen Gott" abzusprechen sind. Dem christlichen Gottesbegriff wie auch jedem geistigen Akt des Menschen eignet die Anerkennung Gottes als Person. Damit ist nicht schlechthin gesagt, daß Gott im Personalen sich „erschöpft", wohl aber, daß sein Wesen in der Richtung des Personseins liegt, ähnlich wie der Begriff des Gott-Vater nicht Vater schlechthin meint, sondern nur Hinweis auf das Wesen Gottes geben will.

Gott als absolute Geistperson ist durch sein absolutes Geistsein zugleich das höchste freie Wesen, in sich vollkommen und geschlossen. Alles, was aus ihm entsteht, was er schafft, muß daher nicht unter dem Zwange der Notwendigkeit geschaffen sein, sondern aus vollster Freiheit. Niemals aber wird ein Geistwesen „blind" wollen, das heißt ungeleitet von dem Wissen um das, was entstehen soll; oder anders: niemals wird ein Geistwesen etwas wollen, wenn das Gewollte keinen Wert hätte, denn das Wertlose widerspräche dem Geist, der in sich den Wert und den ordo einschließt. Also ist dem Wollen Gottes der Verstand als Allweisheit unmittelbar vorgeordnet, Weisheit im Sinne der Erkenntnis der Werteinheiten und Wertqualitäten. Da das Wollen Gottes nicht blindes, sondern wertbestimmtes Wollen ist, so folgt daraus der wichtige Schluß, daß Gott nur will, was einmal Wert hat, zweitens aber, was er wegen seines Wertes liebt.

Mit diesen Hauptattributen Gottes als absoluter Geistperson — eben der absoluten Freiheit — ist gleichzeitig das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung gegeben. Was Gott geschaffen hat, hat er gewollt aus freiem Willen und freier Liebe; weil es aber zugleich von Gott gewollt wurde, ist es auch gut (omne ens est bonum) und trägt den Stempel seines Geistes.

---

[23]) Kolbenheyer: Amor Dei p. 265.
[24]) Kolbenheyer: Heroische Leidenschaften p. 55.
[25]) Huch: Luthers Glaube p. 106.
[26]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 289.
[27]) Morgenstern: Stufen p. 230.

Am Anfang war daher nicht die Tat — das ist gerade gegenüber der Neuromantik besonders hervorzuheben, da Gott als Tat immer unpersönlich gesehen ist —, sondern Gott als liebegeleiteter Geist.

Gerade an Gott als Schöpfer wird der Unterschied vom persönlichen Gott und unpersönlichen Gott ganz deutlich. Ja, die creatio ex nihilo, der der freie Liebeswille Gottes vorgegeben ist, ist geradezu konstitutiv für das Personsein Gottes. Mit ihr steht und fällt der Theismus. Denn nur da, wo Gott als Geistperson gesehen wird, kann von Schöpfung im Sinne einer creatio ex nihilo die Rede sein, und nur hier wird dann auch die qualitative Transzendenz gewahrt, die Gott als Geist durch sein absolutes Logossein zukommt.

Dieser Hinweis genügt schon, um vor seinem Hintergrund den Beweis zu erbringen, daß einmal dort, wo die creatio ex nihilo nicht anerkannt wird, das Sein nicht ein geschaffenes sein kann, sondern ein immer daseiendes, und daß zweitens dann Gott nicht als Geistperson, als liebegeleiteter logos gesehen ist. De facto ist für die Neuromantik *das Sein nicht geschaffen, sondern von ewig her einfach gewesen*, es ist unendlich in seinen Formen und Realisierungsmöglichkeiten als den Offenbarungen des ihm immanenten Gottes. Alles Neuentstehen ist daher eigentlich nicht eine freie Schöpfungstat aus liebendem Willen heraus, sondern eine bloße Emanation. Gott will immer mehr *werden*, alles erfüllen, das Nichts würde seine Beschränkung sein.

Man vergleiche hierzu drei neuromantische Schöpfungsdeutungen, um an ihnen das Besondere des neuromantischen Gottesbegriffes im Gegensatz zu dem theistischen Gott als Geist zu sehen. Hier ein fiat als Ausdruck des freien Liebeswillens, dort ein Schaffenmüssen, um „ganz" zu werden, um in alles einzufließen und überzufließen. So sagt Ricarda Huch: „Das Nichts war gleichsam der Druck, der Gott veranlaßte, sich durch die Schöpfung zu offenbaren"[28]). Aehnlich sagt Rilke:

„Dir war das Nichts wie eine Wunde,
da kühltest du sie mit der Welt.
Jetzt heilt es leise unter uns.

. . . . . .

Wir liegen lindernd auf dem Nichts,
und wir verhüllen alle Risse"[29]).

Kolbenheyer deutet die Schöpfung ähnlich. Nur wird für ihn die Schöpfung, durch die Gott auch eigentlich erst Wesen wird, als Begrenzung des Wesens Gottes später bereut, wodurch sich wiederum zeigt, daß Gott hier als ein Werdender gesehen ist, der noch nicht ganz ausgeflossen ist und so das Nichts ganz erfüllt hat. „Gott lag in sich, dunkel und wesenlos, alldurchtränkt vom eisigen Schweigen. Sein und Nichtsein ruhte erstarrt. Gott lag seiner selbst mächtig und satt, eine grenzenlose Nacht von Ewigkeit her. Da ergrimmte ihn der Schauer seiner Tiefe, daß er nach dem eigenen Wesen verlangte"[30]). Man beachte, wie hier Gott in der Schöpfung sein eigenes Wesen gleichsam mitschafft. Nachdem Gott die Welt geschaffen hat, sagt er: „Ich habe mein Wesen gesucht und bin aus mir herausgetreten"[30]).

---

[28]) Huch: Entpersönlichung p. 143.
[29]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 202/03.
[30]) Kolbenheyer: Drei Legenden p. 5/6.

In diesem letzten wird deutlich ersichtlich, daß unter Schöpfung nicht die creatio ex nihilo verstanden ist — denn Gott schafft nicht aus freiem Liebeswillen, vielmehr aus reiner Notwendigkeit —, sondern die bloße Emanation Gottes.

Die neuromantischen „Schöpfungsberichte" wurden deshalb hier eingefügt, weil an ihnen sich besonders deutlich das Nichtpersonsein des neuromantischen Gottes erweist. Dem christlichen Gottesbegriff liegt in der creatio ex nihilo Freiheit und Liebe zugrunde, dem neuromantischen Gottesbegriff müssen, da Gott nicht Person ist, diese beiden höchsten geistig-personalen Attribute fehlen. Daß Gott nicht Person ist, das ist der Glaube der Neuromantik, ähnlich wie der Mensch nicht als geistpersonales, sondern als bloß seelisches Wesen gesehen wird. Aus diesem Grunde haben wir uns bisher gescheut, für das neuromantische aequale Numinose den Namen Gott einzusetzen, da allzu leicht sich mit ihm die Vorstellung des Personseins Gottes verbindet. Wenn daher in der Neuromantik — soweit sie in diesem und in den beiden nächsten Kapiteln behandelt wird — der Name „Gott" auftaucht, ist stets zu beachten, daß damit der Glaube an Gott als Geistperson nicht verbunden ist.

Jede Ausdeutung des Wesens Gottes ist ähnlich wie die der Seele darauf angewiesen, seine Seinsweise durch vergleichende Umschreibung darzustellen, Bilder zu wählen, eine Tatsache, die schon oft betont wurde. Und doch ist die Auswahl der zur Analogie herangezogenen Bereiche keine zufällige, sondern Ausdruck glaubensmäßiger Entscheidung mit metaphysischer Stellungnahme. Dem christlichen Bild des Gottes als Licht entspricht — hier wird der Unterschied ganz deutlich — auf Seiten der Neuromantik das Bild der Nacht. Es wird verständlich sein, daß die christliche Symbolik nicht den Anspruch erhebt, eine vollständige und bis ins letzte ausdeutbare Kenntnis Gottes zu besitzen, das heißt also, Gott bis ins letzte zu begreifen. Gerade sie ist sich der Bildhaftigkeit ihrer Aussagen wohl bewußt und weiß, daß Gott im „unzugänglichen Licht" wohnt. Dennoch aber liegt eine positive Aussage in dem Lichtsein Gottes, und die Lichtanalogie ruft ganz bestimmte Vorstellungskreise über das Wesen Gottes in dem wach, der sich ihrer bedient.

Im Gegensatz dazu ist *die Analogie, die der Neuromantiker zur Kennzeichnung des Wesens seines Gottes wählt, das Dunkle*. Schon daraus wird das Gegensätzliche zwischen dem christlichen und dem neuromantischen Gottesbegriff ersichtlich. Die Analogie des Dunkels besagt nicht ausschließlich Unfaßbarkeit und Unverstehbarkeit Gottes, sondern will gleichzeitig dadurch schon das Ageistsein und Nichtpersonsein Gottes kennzeichnen, das Unbewußte, das „Blinde" in seinen Akten, die eben nicht perlucidum sind hin zu ihm als dem unbedingten Licht.

Als Erhärtung dessen, was über die neuromantische Analogie des Dunkels ausgesagt wurde, werden wir einige Beispiele anführen. Man vergleiche den Schluß des „Begrabenen Gott", in dem der „Gott als Licht", das heißt als christlicher geoffenbarter Gott, zur Nacht schlechthin wird. Es heißt dort: „Die Nacht .... blieb doch. Denn die läßt sich nicht fortschaffen. Sie gebärt den Menschen. Sie nimmt ihn wieder von hinnen"[31]). Der heiligen Perpetua geht die Erkenntnis Gottes als der Nacht oder Dunkelheit am Schluß ihres Lebens wie eine große Offenbarung auf. Eine Stimme spricht aus der Tiefe ihrer Seele zu ihr: „Aus dunklen Ewigkeiten bist du gekommen. Die Helle

[31]) Stehr: Der begrabene Gott p. 328.

währt kurz. Sie rührt dich nicht an. Dann sind wieder die dunklen Ewigkeiten“[32]). Kolbenheyer sagt von Gott: „Gott lag seiner selbst mächtig und satt, eine grenzenlose Nacht von Ewigkeit her“[33]). Mombert schildert seine Begegnung mit Gott und kennzeichnet Gott und sich so:

„.... wir am Abgrund sind sehr dunkel — beide“[34]).

Im gleichen Gedichtband charakterisiert er das Göttliche folgendermaßen:

„Das Tief — Ewige,
es zog sich ganz hinaus,
dorthin, wo kein Licht beglänzt;
und schlug den dunklen Mantel über sich zusammen“[35]).

In der „Schöpfung“ bezeichnet er Gott als „das dunkle Großhaupt“[36]). Rilke sagt im „Stundenbuch“ von Gott: „Mein Gott ist dunkel“[37]). An anderer Stelle:

„Du Dunkelheit, aus der ich stamme,
ich liebe dich mehr als die Flamme,
welche die Welt begrenzt
. . . . . .
Ich glaube an Nächte“[38]).

„Du bist so dunkel.... ganz dunkel ist dein Mund“[39]). „Du großes dunkelndes Gewicht an mir und an der Welt“[40]). „Gott dunkelt tief“[41]). „Du dunkelnder Grund“[42]). Dann wieder kennzeichnet er Gott als den,

der dunkel ist und mächtiger als Nacht,
den Einzigen, der ohne Lampe wacht
und doch nicht bangt; den Tiefen, den das Licht
noch nicht verwöhnt hat....“[43]).

Oder Gott ist ihm

„... . . . . der Alte,
den ich kaum von der Nacht unterscheide“[44]),

der „riesige Blindheit“[44]) besitzt.

Von verschiedenen Seiten aus ist versucht worden, das Wesen des „neuromantischen Gottes“ zu bestimmen. Alle Einzeluntersuchungen aber führten zu dem gleichen Ergebnis, daß nämlich für den Neuromantiker Gott wohl Realität besitzt, daß er aber kein Geistwesen ist, nicht Person, sondern etwas schlechthin Apersonales. Dies meint Rilke, wenn er sagt:

„Du bist der dunkle Unbewußte
von Ewigkeit zu Ewigkeit“[45]),

[32]) Scholz: Perpetua p. 523.
[33]) Kolbenheyer: Drei Legenden p. 5.
[34]) Mombert: Denker p. 116.
[35]) Mombert: Denker p. 100.
[36]) Mombert: Schöpfung p. 109.
[37]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 176.
[38]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 180/81.
[39]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 192/93.
[40]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 204.
[41]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 210.
[42]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 220.
[43]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 235.
[44]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 225.
[45]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 199.

denn konstitutiv für das Personsein ist die Bewußtheit des Selbst. Ganz deutlich drückt das Nichtpersonsein Gottes Morgenstern aus: „Gott ist gewiß nicht Persönlichkeit“[46]). In dem Gedicht „Der Gottsucher“ findet sich diese beachtenswerte Zeile:

„personausströmend, selbst doch nicht Person“[47]).

Nach der Kennzeichnung dessen, was der „neuromantische Gott“ nicht ist, wenden wir uns nun seinen positiven Attributen zu. Es wurde schon kurz angedeutet, daß das Numinose durch die vollständige Immanentia Dei in mundo zu Gott-Natur schlechthin für den Neuromantiker wird. Durch diese Verkosmisierung Gottes müssen Gott-Natur auch jene beiden wesensgegensätzlichen Züge eignen, die auch dem Kosmos als solchem zukommen, nur mit dem Unterschied, daß bei diesem die Gegensätzlichkeit doch irgendwie ausgeglichen ist zur Einheit durch seinen Bezug zu Gott als Kreator, während sie in Gott-Kosmos schlechthin Gegensatz bleiben muß, da hier das „höhere Dritte“ als die Verbindung beider fehlt. Damit zeigt auch der neuromantische Gottesbegriff eine Dualität, wie sie ähnlich für den Menschen aufgewiesen wurde, sodaß diese Dualität eigentlich nicht als dritte neben die schon aufgewiesenen Dualitäten sich stellt, sondern die Dualität von Geist und Seele schlechthin ist, wenn auch abgewandelt, doch durchaus — was bei der Gleichheit im Quale zwischen Mensch und Gott nicht wunder nimmt — identisch mit der menschlichen Dualität von Individualtrieb und Universaltrieb. Der Unterschied liegt nur darin, daß die Zweiheit Gottes nicht in einem spannungsreichen Ineinander, das sich bis zur Explosiveinheit steigern kann, verläuft, sondern im geruhigen Nebeneinander, das aber irgendwie immer nach innerer Synthese und Harmonie sucht und schon in diesem Suchen ein Verlangen nach dem „Geist von oben“ als der einzigen Klärung der Dualität zeigt. Jene Aufspaltung des neuromantischen Gottes, das heißt des Gott-Kosmos, muß schon deshalb angenommen werden, weil ihm bei seiner vollständigen Identität mit der Natur auch notwendig jene gegensätzlichen Wesenheiten des Statischen und Dynamischen, die der Natur als solcher eignen, zukommen müssen. *Die Natur ist wesenhaft* sowohl ein *unveränderliches Sein als auch ein stets veränderliches Werden*, das heißt, in ihr liegt ein sich gleichbleibendes geistiges und darum ordnendes Prinzip neben einem unendlich treibenden, nie ruhenden Prinzip. Diese gegensätzlichen Vermögen der Natur werden wir künftig als *das apollinische und dionysische Moment in Gott-Natur* bezeichnen. Hierdurch stellt sich also das Wesen Gottes dar als eine coincidentia oppositorum, in der die beiden konträren Bereiche des Seins und des Werdens zusammengeschlossen sind.

Das apollinische Moment in Gott-Natur bezeichnet nicht die durée im Bergsonschen Sinne, denn Dauer kommt auch dem Immerwerdenden zu, vielmehr — hier liegt der Unterschied gegenüber dem Nur-Werden des dionysischen Moments — den ewig sich gleichbleibenden, den tragenden geistigen Grund alles Daseins, das Unveränderliche, durch das alles Veränderliche erst seinen Wert erhält, weil es auf ihm aufruht. Im Apollinischen wird also der Geist schlechthin sichtbar, der Geist als Form und Gehalt im Gegensatz zu dem ageistigen, nur treibenden, ja, rein vegetativen dionysischen Moment.

[46]) Morgenstern: Stufen p. 240.
[47]) Morgenstern: Mensch Wanderer p. 201.

Oder anders: das apollinische Moment in Gott-Natur ist gleichsam die platonische Idee des Seins, die das dionysische Moment zur Erscheinung bringt.

Mit dieser Untersuchung aber ist unmerklich in den Gottbegriff der Neuromantik wieder der Geist hineingekommen, selbst wenn das Nur-Natursein Gottes noch so stark betont wurde. Wohl wird der Geist hier nicht explizite sichtbar. Dafür wird zu sehr seine Gegenseite betont; aber er geht ein in Gott-Kosmos und bewirkt so eine Spannung zwischen den beiden Bereichen des Geistes und der Seele-Natur, selbst da, wo beide Spannungsglieder im geruhigen Nebeneinander stehen, weil der Geist hier nur als tragender Grund erkannt ist. Da der Geist aber mit hineingenommen ist in Gott-Kosmos, besteht durchaus die Möglichkeit seiner sichtbaren Entfaltung. Hier ist noch nicht der Ort, das Hervorbrechen Gottes als Geist zu verdeutlichen. Doch ist — bei der nahen Erkenntnisrelation von eigenem Selbst und Gott — schon verständlich, daß in dem Augenblick, in dem sich der neuromantische Mensch als geistpersonales Wesen sieht, er sich auch der Dualität im Wesen seines Gottes bewußt werden wird und erkennt, daß in dieser Dualität letzten Endes Gott als Schöpfer und das Geschaffene zusammengeschlossen sind, während de facto Gott als Kreator trotz seinem „Innesein" in allem Geschöpflichen hoch über dem kreatürlichen Bereich steht.

Aus dieser Tatsache, daß die Anerkennung des Geistes die rechte Erkenntnis Gottes nach sich zieht, läßt sich andererseits zugleich etwas wie ein Gesetz für die neuromantische Religion — als eine Religion der schlechthinnigen Abhängigkeit — ableiten, daß nämlich der Geist innerhalb des neuromantischen Gottesbegriffes umso weniger sich zu explizieren vermag als der Glaube an die anima vegetativa als das Werthöchste vorherrscht und nach dieser gelebt wird.

Das aequale Numinose stellt sich durch seine beiden Attribute, durch das apollinische und dionysische Moment, dar als die Verbindung von Seelisch-Natürlichem und Geistigem schlechthin, die zu den beiden anfangs aufgewiesenen Urattributen, eben der allmächtigen Wirksamkeit und dem Ens a se, hinzukommen und so vereint das Wesen des Gott-Kosmos ausmachen, des Gottes des „Alles in allem".

Einige Beispiele mögen — ehe wir uns den einzelnen Wesensseiten im besonderen zuwenden — diese Verkosmisierung Gottes oder, besser noch, das All-Einssein Gottes verdeutlichen. „Gott .... ist dies und das, und drittes und legionstes"[48]). „Gott überall in Höhen und Tiefen, im Kleinsten und im Größten, die ganze Welt ein gewaltiger Leib, von Gottes Fülle durchflutet"[49]). „Wenn auch die Gottnatur die Unendlichkeit der Formen in sich birgt und ihre Fülle nie geschaut werden kann von irgendeinem Teil, so ist doch jeglicher Teil — Stein und Pflanze, Tier und Mensch, Gestirn und System, Licht und Urstoff — von ihr umfangen und durchdrungen, untrennbar mit ihr vereint. Ein Phantom wäre die Gottnatur, könnte ein Staubkorn aus dem Nichts erstehen oder im Nichts verschwinden. Die Gottnatur kann nicht aus sich und über sich hinaus, sie hat nur Leben"[50]). Aehnlich läßt Kolbenheyer Bruno sagen:

[48]) Morgenstern: Stufen p. 226.
[49]) Kolbenheyer: Amor Dei p. 209.
[50]) Kolbenheyer: Amor Dei p. 279.

„Ist Gott nicht selbst der Quellendrang der Welt?
Die Maienblume er, das Schirlingskraut,
Die Schlange und die weißbeschwingte Taube —
Ist er nicht Heiliger und Sündenmensch,
Nicht Stern und Sandkorn, Aetna nicht und Mar?
. . . . . .
Er ist die ewigkreißende Natur
Voll ist von ihm das kleinste, ärmste Ding
Und keines größeren Reichtums Fülle faßt
Die Welt in ihrer Unermeßlichkeit“[51]).

„Alles Lebendige unmittelbar als Gott zu fühlen, kann nicht Größenwahn sein“[52]). „Gott ist alles. Wir haben kein anderes Wort für Gott als das Wort ‚alles‘“[53]). „Ich sage nicht mehr „Gott“, ich sage ‚Leben‘“[54]).

Das Kosmos und Lebensein Gottes verdeutlicht sehr gut das Gebet des alten Vanlyßender im ‚Heiligenhof‘: „Ueber den Bergen, o Gott, stehen deine Augen und schlafen nicht. Mit den Winden wandern, mit den Wassern reisen deine Füße über die Erde und ruhen nicht. Deine Träume wachsen als Blumen auf allen Feldern. Du redest im Brausen der Wälder und erfüllst mit deiner Stimme den Gesang der Vögel“[55]). — „Gott ist Gott-Natur, es gibt keinen Gott an sich“[56]). — „Gott ist Gott-Natur, daher ist Entfernung von der Natur zugleich Entfernung von Gott“[57]).

Das neuromantische Numinose, das sich uns jetzt als Gott-Kosmos erweist, kennzeichneten wir eingangs als eine bis ins Unendliche gesteigerte anima vegetativa, der unendliche Seinsfülle eignet. Nicht darin irrt der Gottesglaube der Neuromantik, daß er ein Gehaltenwerden alles Daseienden von Gott annimmt, also eine Immanentia Dei in mundo, was gerade im apollinischen Moment des neuromantischen Gottesbegriffes zum Ausdruck kommt, sondern darin, daß das Daseiende, der ganze Kosmos, selbst schon als Gott gesehen wird. Der Grund ist ähnlich wie bei der Hinwendung zur anima vegetativa in der Abwendung vom Geist zu suchen, das heißt nicht so sehr vom Geist als Prinzip als vom Geist als Uranlage des Menschen, der Forderung und Wagnis bedeutet, der Freiheit ist, aber zugleich in seiner Explizierung seine seinsgemäße Stelle erkennt und von Gott als absoluter Geistperson sich eingereiht weiß in große Seinszusammenhänge, die — hier liegt das Entscheidende — nicht schlicht gegeben sind, sondern die erst vom Menschen als aufgegebene zu verwirklichen sind. So bedeutet also die Abwendung von Gott als Person, in deren Anerkennung jeder geistige Akt des Menschen steht, genau den gleichen Umbruch, der schon bei der Hinwendung zur anima vegetativa festgestellt wurde, eben die Abwendung von dem „Oben“ des Geistes und seiner Forderung und damit Festhaltung am schlichten Daseienden, das nun mit Gott identisch ist. Wie schon im Anfang dieser Untersuchung sich zeigte, ist die Erkenntnis des Menschen von sich selbst immer konstitutiv für die Erkenntnis des Wesens Gottes.

---

[51]) Kolbenheyer: Heroische Leidenschaften p. 23.
[52]) Morgenstern: Stufen p. 234.
[53]) Morgenstern: Stufen p. 253.
[54]) Röttger: Religion des Kindes p. 95.
[55]) Stehr: Heiligenhof p. 300.
[56]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 52.
[57]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 82.

besonders aber dort, wo der Mensch sich nicht gehalten weiß von der Offenbarung und somit in der Erkenntnis des Wesens seiner selbst und Gottes ganz auf sich gestellt ist. In der Ausrichtung an der objektiven Wirklichkeit der Religion wird die rechte Freiheit des Menschen verwirklicht. Dort aber, wo der Mensch nicht als geistpersonales Wesen anerkannt wird oder — was dasselbe besagt — wo Geist nicht sein soll sowohl im Hinblick auf Gott als auch auf den Menschen, erfüllt die Freiheit nur negative Funktion / XIV /, indem sie den Geist von seiner Höhenrichtung und damit von dem unendlichen Du, dem er sich opfernd zutiefst behauptet, ablenkt und in die bloße Anerkennung des naturhaft Gegebenen im Gegensatz zum geistigen Aufgegebenen zwingt.

Der ontische Fehler der Neuromantik liegt nicht darin, daß die Seele als solche gewollt wird, weil sie „höhere" Wirklichkeit darstellt als die bloße Materie des Naturalismus, sondern daß diese Seele, als man sich ihres Wesens bewußt wird, ja, bewußt werden mußte, um sie als das einzige wirklich Seiende zu werten — denn hier liegt der Unterschied zum seelischen Naturalismus, der die Seele nicht eigentlich kennt, sondern sie erst „entdecken" will —, um jeden Preis gewollt wird, weil man in der ontischen Hingerichtetheit des Menschen zum Geist höchste Existenzbedrohung sieht. Was im Daseienden gegeben ist, das soll festgehalten werden, das ist die Pathosformel der Neuromantik und seiner Menschen. Deshalb wird die Seele an die Stelle des Geistes gesetzt und eo ipso an die Stelle Gottes als des Gottes „über allem" der Gott des „alles in allem".

Hier wird ganz deutlich, in welch enger Korrelation die Erkenntnis des Menschen von sich selbst und von Gott stehen. Wurde bisher vom Menschen auf Gott geschlossen, so läßt sich sehr gut vom Wesen Gottes auf den Menschen schließen. Sowohl dem Menschen als auch Gott eignen eine doppelte Wesenhaftigkeit, die sich für Gott auswirkt als das „in und über allem" und für den Menschen in seinem Natursein, seinem Unmittelbar-, kurz seinem Seelesein und doch Ueber-der-Natursein kraft seines Geistes. Die Synthese seiner Dualität vollzieht der Mensch durch seine Ausrichtung an Gott und durch das Ruhen in ihm als der absoluten Geistperson. Dort aber, wo Gott wie in der Neuromantik nur eindimensional ist, nur das „in allem" ist, ist das Streben des menschlichen Geistes nach „oben" Streben in den luftleeren Raum, und seine Wesenserfüllung muß dann im ganz Seelischwerden bestehen, das heißt aber, in der Erhaltung des Zustandes der Unmittelbarkeit, des dem Menschen naturhaft mitgegebenen Raumes. Wir kommen auch damit wieder zu dem gleichen Ergebnis, das wir dort feststellten, wo der Ausgangspunkt die Erkenntnis des Neuromantikers von sich selbst war.

Aus der Pathosformel der Neuromantik: das Daseiende zu erhalten, nichts zu ändern, um nicht das menschliche Sein zu verändern — weil der Mensch im Zustand der Seele der gottnächste ist —, ergibt sich deutlich, welche Bedeutung innerhalb des Gottbegriffes dem apollinischen Element, das wir schon kurz als das geistige in Gott-Natur feststellten, zukommt. Es kann nur soweit anerkannt sein, als es das Daseiende stützt und erhöht, niemals aber dann, wenn es durch sein Sosein das menschliche Daseinsbereich „bedrohen" würde.

Damit aber erfährt das apollinische Moment eine ungeheure Beschränkung, selbst wenn seiner Anerkennung der durchaus richtige Gedanke zugrunde liegt, daß alles Werden — ob zu Neuem hin oder ob als Abfall von Be-

stehendem ist gleich — zerstieben, ja, schließlich in tollem Wirbel enden würde und in einem ewigen „Fall" bis ins Nichts hinab sich befände, wenn es nicht gehalten würde von dem ewig gleichbleibenden Grund.

Das Wesen des Apollinischen kennzeichnet Rilke in seinem ‚Stundenbuch'. Es ist aber im Hinblick auf die ausgewählte Textstelle zu beachten, daß hier nur eine Teilwesenheit vom „neuromantischen Gott" hervorgehoben wird.

„Denn du bist der Boden. Dir sind nur wie Sommer die Zeiten,
und du denkst an die nahen nicht anders als an die entfernten
und ob sie dich tiefer besamen und besser bebauen lernten:
du fühlst dich nur leise berührt von den ähnlichen Ernten
und hörst weder Säer noch Schnitter, die über dich schreiten"[58]).

Die vollständigste Ausdeutung dessen, was der Neuromantiker unter dem Wesen des apollinischen Momentes versteht, gibt Hesse in seinem Roman ‚Siddhartha'.

Hineingenommen in die Veränderlichkeit und das Treiben des Lebens wird der Held, ein junger Brahame, von Ort zu Ort getrieben, immer auf der Suche nach dem Sinn, dem Bleibenden innerhalb aller Wandlungen. Das Zusammenleben mit den Samanas erkennt er bald als „eine kurze Betäubung gegen den Schmerz und die Unsinnigkeit des Lebens"[59]). Auch Buddha gibt ihm keinen Lebensinhalt, immer mehr fühlt er sich getrieben von dem Dionysischen des Lebens und spürt dadurch die Sinnlosigkeit des Daseins und seine eigene Wurzellosigkeit. Sein Verhältnis mit der Kurtisane Kamala ist der letzte dionysische Lebenstaumel, ehe er, zutiefst angeekelt von allem, alles verläßt und die Wildnis aufsucht.

Jedoch sein Lebensekel läßt auch hier noch nicht nach, sodaß er beschließt, sich das Leben zu nehmen. Doch plötzlich geht ihm visionär die Erkenntnis von der „Unzerstörbarkeit des Lebens"[60]) auf, das heißt die Erkenntnis dessen, daß alles Dionysische einem bleibenden Grund aufruht, der die Zerstörung des einen durch das Entstehen des nächsten verhindert. Diese Erkenntnis gibt Siddhartha tiefste Ruhe, er erlebt durch sie eine wirkliche Neugeburt und findet sein inneres Gleichgewicht. „Nichts war, nichts wird sein. Alles i s t , alles hat Wesen und Gegenwart .... War nicht alles Feindliche in der Welt weg und überwunden, sobald man die Zeit (das heißt die ewige dionysische Veränderung) überwunden hatte, sobald man die Zeit wegdenken konnte?"[61]).

Im Zusammenleben mit dem alten Fährmann wird seine Erkenntnis noch vertieft. Selbst als er Kamala in der Vergängnis des Todes vor sich sieht, kann ihn nichts mehr erschrecken. Er weiß um den gleichbleibenden und tragenden Grund alles Seins, dem gegenüber alle dionysische Veränderung nur wie ein leichtes Spiel anmutet. „Das Gefühl der Gegenwart und Gleichzeitigkeit durchdrang ihn völlig, das Gefühl der Ewigkeit. Tief empfand er, tiefer als jemals, in dieser Stunde die Unzerstörbarkeit jedes Lebens, die Ewigkeit jedes Augenblicks"[62]). Siddhartha erkennt jetzt im Gegensatz zu dem bloßen Taumel und Treiben des Lebens, zu der steten Veränderung die

---

[58]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 219/20.
[59]) Hesse: Siddhartha p. 25.
[60]) Hesse: Siddhartha p. 104.
[61]) Hesse: Siddhartha p. 125/26.
[62]) Hesse: Siddhartha p. 134.

Einheit und damit die Vollendung alles Seins, weil alles gehalten wird von dem tragenden Grund, dem Apollinischen.

In der Schlußszene wird diese Erkenntnis nochmals in ganzer Klarheit herausgestellt. Siddhartha steht mit seinem Freund, dem Buddhistenmönch Govinda, an den Ufern eines Flusses. Der Mönch trotz dem Streben nach Ruhe während seines ganzen Lebens noch in tiefster Unruhe, noch immer getrieben vom Dasein, Siddhartha durch die Erkenntnis und Bejahung des tragenden Grundes alles Seins zutiefst zur Ruhe gekommen in seinem Wesen. Ganz nahe tritt der Freund an Siddhartha heran, hinter ihm fließt als Sinnbild des Dionysischen der Fluß, ein stetiges Sich-Verändern, ein ewiges Neuwerden und Vergehen. Vor ihm als Ausdruck des ewig gleichbleibenden Apollinischen das starre Gesicht Siddharthas wie ein Wesenloses, aber dennoch Seiendes, wie eine Schale, eine Form oder Maske. Diese Maske ist ihm das Symbol der Unveränderlichkeit, aber nicht im Sinne des Erstarrten, sondern des Gleichbleibenden, Ewig-Seienden, „der Gleichzeitigkeit über den tausend Geburten und Toden“[63]), der Einheit, weil zusammengeschlossen durch den apollinischen Grund des Daseins.

Welche Konsequenzen Siddhartha aus der Erkenntnis des beharrenden Momentes in Gott-Kosmos zieht, ist hier nicht der Ort darzulegen. Hier ist nur bedeutungsvoll, daß das Apollinische in Gott-Kosmos erkannt wird und damit der Geist im reinen Dasein, aber auch, daß dieses Apollinische erst Sinn schenkt, weil in ihm ein geistiges Prinzip sich kundtut, das dem bloß naturhaften Dionysischen Einheit und Daseinsmöglichkeit überhaupt erst verleiht. Das Apollinische in Gott-Kosmos ist gleichsam das retardierende Moment, denn ohne seine Wirklichkeit wäre ein bloß dionysischer Gott-Kosmos ein wilder sinnloser Taumel, der in immer tollerem Wirbel sich an sich selber erschöpfen würde.

In der Anerkennung des apollinischen Momentes in Gott-Kosmos steht der Neuromantiker nicht nur — das wurde schon öfters betont — in der Anerkennung des Geistes als des für alles Dasein sinnotwendigen „Phänomens“, sondern — ihm sicherlich ganz unbewußt — in unmittelbarer Nähe der Erkenntnis Gottes als Person und damit als Schöpfer und Erhalter alles Geschaffenen.

Denn alles Geistige — und das Apollinische ist Geistiges — weist von sich aus in seinem Dasein hin auf die absolute Geistperson, wie auch die Anerkennung des Neuromantikers, daß alles Dionysische erst seinen Sinn und seine Daseinsmöglichkeit durch das Apollinische erhält, schon die implizite Erkenntnis trägt, daß dieses Sinnverleihen des Apollinischen letztlich Gnade ist. Gnade kann aber nur gewährt werden von einer Person, die sich nicht im Daseienden „erschöpft“, sondern mehr ist. So weist also das Apollinische in doppelter Hinsicht auf Gott als absolute Geistperson: einmal durch das geistige Prinzip, das sich in ihm zeigt, dann durch das Moment der Gnade, das hier — wenn auch fast ganz verdeckt — aufleuchtet.

In Rilkes ‚Stundenbuch‘ wird der Gedanke, daß die Sinnverleihung des Apollinischen für das Dionysische letztlich Gnade bedeutet, für den Dichter erschreckend deutlich, wenn er auch den „Gnadecharakter“ ganz von der negativen Seite her auffaßt, das heißt, er sieht nicht so sehr die Liebe und Gnade des Apollinischen, die sich darin zeigen, daß es dem Daseienden Sinn verleiht, als

[63]) Hesse: Siddhartha p. 173.

vielmehr das, was sein wird in dem Augenblick, in dem das Apollinische nicht mehr Sinn und Grund des Daseins sein würde. Es heißt dort:

„Du dunkelnder Grund, geduldig erträgst du die Mauern.
Und vielleicht erlaubst du noch eine Stunde den Städten zu dauern
und gewährst noch zwei Stunden den Kirchen und einsamen Klöstern
und lässest fünf Stunden noch Mühsal allen Erlöstern
und siehst noch sieben Stunden das Tagwerk des Bauern —:
Eh du wieder Wald wirst und Wasser und wachsende Wildnis
in der Stunde der unerfaßlichen Angst,
da du dein unvollendetes Bildnis
von allen Dingen zurückverlangst“[64]).

Doch kommt dem Dichter plötzlich ein tiefer Trost in seiner Daseinsangst:

„Ich weiß, sooft mein Denken mißt,
wie tief, wie lang, wie weit —:
du aber bist und bist und bist
umzittert von der Zeit“[65]).

Der Umbruch, der so typisch für die neuromantische Seelenhaltung ist, wird in diesen Zeilen wieder einmal ganz deutlich und ist nicht so sehr bloß charakteristisch für Rilke als für die ganze Neuromantik überhaupt. Der Angst um das Entschwinden des tragenden und sinngebenden Grundes — also des Apollinischen in Gott-Kosmos — ist das implizite Wissen um Gott als eine geistige Macht mitgegeben, die in ihrem „Tragecharakter“ ihre Gnade allem Daseienden zuteil werden läßt, da dieses ohne den tragenden Grund in das Nichts versinken würde. Das Wissen um die Gnade aber setzt das Wissen um eine Person voraus, die die Gnade zu gewähren imstande ist. Es würde also die Explizierung dieses Wissens gradlinig zu dem Wissen um Gott als absolute Geistperson hinführen. Dann aber würde das neuromantische Ich in seiner Existenz, das heißt in seiner seelischen Haltung, gefährdet sein. An dieser Stelle liegt der Umbruch von der Bewegung aufwärts, von der Erkenntnis vom Kosmos als eines geschöpflichen und von Gott als Schöpfer, als eines ihn haltenden und erhaltenden Gottes, zu dem reinen Daseinsbereich mit Hilfe der schlichten Kenntnisnahme, daß alles Daseiende, wenn es göttlich ist, auch immer seiend sein muß, da ein nicht ewiger Gott überhaupt kein Gott wäre. Dadurch aber erscheint die Erkenntnis von dem Gnadecharakter des Apollinischen als des tragenden Grundes und die Angst um sein Weiterbestehen wie sinnlose Denkverwirrung, wie ein Vergessen des ewig Daseienden als des Göttlichen schlechthin. Gleichzeitig aber geht damit auch der Sinncharakter des Apollinischen verloren. Denn es ist jetzt so tief in das Dionysische hineingebettet, in das reine Dasein, daß dieses bei seinem Prius gegenüber dem Apollinischen auch als Sinn und Wert erscheint.

Selbstverständlich liegt auch hier wieder der Substituismus vor, wie immer dort, wo der Geist die neuromantische Position zu „gefährden“ droht. Rilke steht hier wirklich vor den Toren des Geistes und der Anerkennung Gottes als absoluter transzendentaler Geistperson. Aber er sinkt sofort wieder zurück auf die Ebene der Seele und ersetzt Gott als begnadenden und erhaltenden „Ueber-Allem-Seienden“ durch den Gott des „Alles-In-Allem“.

---

[64]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 220.
[65]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 221.

Dadurch aber wird Gott als tragender Grund unlösbar dem schlichten Daseinsbereich eingefügt, sodaß das Moment der Gnade vollständig verloren geht. Letztlich liegt hier nichts weiter vor als ein Absinken vom Geist in das Bereich der Seele, wie immer beim Substituismus. Wenn Rilke daher die eben angeführte Stelle über die Erkenntnis der Ewigkeit des Daseins mit den Worten beginnt:

„So bin ich nur als Kind erwacht,
so sicher im Vertrauen,
nach jeder Angst und jeder Nacht
dich wieder anzuschauen“[66]),

so ist das höchstbezeichnend, weil dadurch das Absinken in die Unmittelbarkeit, zur Seele hin, nur zu deutlich gekennzeichnet wird. Das Erwachen „als Kind“ darf nicht verstanden werden als Ausfluß der Erkenntnis Gottes als des liebenden Vaters, durch die er gleichsam die Gotteskindschaft erworben hätte. Denn dazu fehlt die Voraussetzung bei Rilke, eben das Stehen im Bereich des Geistes. Denn dann würde er auch nicht „nur Kind“ sein, sondern gerade in der Erkenntnis, Kind zu sein, höchste Befriedung finden. Hier aber besagt das Kindsein ein Abfallen in das seelische Bereich.

Es mag nach Abschluß der Untersuchung über das Apollinische im Gottesbegriff der Neuromantik den Anschein erwecken, als ob in ihm die charakteristische Wesensseite von Gott-Kosmos sich uns darböte. Das ist keineswegs der Fall. Wir ließen ihm deswegen nur eine breitere Darlegung zuteil werden, weil in ihm durch seine bloße Anerkennung schon ein impliziter Glaube an das nunc stans, an den Geist als Lebensnotwendigkeit vorliegt und dieser Glaube umso deutlicher sich entfalten wird, je mehr der Geist aus dem Bereich der anima vegetativa sich löst und dadurch die volle Perluzidität des Daseienden zum beharrenden Sein deutlich wird, das hier noch durch den Umbruch zum Daseienden, zur seelischen Unmittelbarkeit selbst in das Dasein mit hineingenommen ist, wodurch das Dasein als eine Doppelheit von dionysischem und apollinischem Moment erscheint. Das Apollinische ist also nur als Daseinsnotwendigkeit gesehen. Es wird auch nur in diesem Sinne anerkannt, und es tritt auch nur soweit in Erscheinung, als es das Dionysische nicht „gefährdet“. Doch gilt es zu beachten, daß sowohl in der Seele als auch im „neuromantischen Gott“ selbst der Geist als Werteschauer bezw. als Sinn des Daseins wie in Hesses „Siddhartha“ gesehen wird.

Das Hauptsächliche und Charakteristische, ja, letztlich einzig Entscheidende des neuromantischen Gottesbegriffes bleibt sein dionysisches Element. Dieses Dionysische des „neuromantischen Gottes“ ist das schlechthin Gegensätzliche zum Apollinischen. Seine Verschiedenheit von ihm wird hier in der Behandlung umso stärker hervortreten, als beide „Phänomene“ nacheinander gekennzeichnet wurden, ohne daß wir hier jedoch schon auf ihre innere Wesensstruktur, die im nächsten Kapitel beleuchtet werden wird, eingehen können. Es werden sich beide Wesensseiten des Gott-Kosmos dann weniger als bloße Gegensätze erweisen als vielmehr als spannunggebende Polarität.

Das Dionysische in Gott-Kosmos ist im Gegensatz zu dem Geistigen des Apollinischen das Nur-Leben, das Triebhafte

[66]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 221.

schlechthin. Hier liegt deshalb der weiteste Abstand vom christlichen Gottesbegriff, nicht weil das Triebhafte gegenüber dem Geist schlecht wäre (omne ens est bonum), sondern weil die Neuromantik das Moment der Schöpfung als freie Tat eines liebegeleiteten Logos durchaus verkennt. So aber muß der Trieb für die Neuromantik selbst göttlich sein, weil Gott-Kosmos alles umfaßt. Gleichzeitig aber besitzt er gegenüber dem Apollinischen des Geistes ein Prius, da im Bereich des Geschöpflichen das Werden stärker ist als das Sein. Für Gott als Geistperson, dem durch sein Schöpfersein das völlig Transzendentsein allem Geschöpflichen gegenüber eignet, ist das Werden des Geschöpflichen wohl sein Liebeswille, aber unabhängig von seinem eigenen Sein. Seine Mitwirkung besteht lediglich in dem Concursus specialis, nicht in dem Werden seiner selbst, weil absolute Andersheit herrscht trotz seinem Einwohnen in dem Geschöpflichen. Nur da, wo Gott nicht als Person gesehen ist und aus dem Gott „über allem" der Gott des „in allem" wurde, ist er mit hineingenommen in das Werden des Geschöpflichen, das im Grunde nicht so sehr geworden ist im Sinne des göttlichen fiat, sondern immer „da" ist und allen Veränderungen des Daseins unterworfen. Eine letzte Besinnung auf das Wesen des Werdens müßte auch hier auf den Gedanken an einen Urheber des Werdens und an Gott als die das Werden wollende Person verfallen. Diesen letzten Schritt aber vollzieht der Neuromantiker hier so wenig wie bei der Anerkennung des Apollinischen in seinem Gottesbegriff. Im Dasein des Kosmos ist und soll ihm alles gegeben sein, alles Statische und alles Dynamische, wie die anima vegetativa in ihrem naturhaft gegebenen Gehalt ihre höchste Fülle und Vollendung sieht und diese um jeden Preis zu erhalten versucht.

Das Besondere des dionysischen Elementes im neuromantischen Gottesbegriff, das gerade der Neuromantik seinen charakteristischen Stempel aufprägt, kann erst dann seine vollständige Ausdeutung und Beleuchtung erfahren, wenn die ethische Wertnahme der Neuromantik, die es in seinem So-sein eigentümlich bestimmt, behandelt wird; das heißt also: das Dionysische hat hier nur soweit Beachtung zu finden, als es diesseits der spezifisch neuromantischen Wertbegriffe liegt, als es das Nur-Leben bedeutet, das sich im Werden und Dahintreiben realisiert, das ein nunc fluens ist im Gegensatz zum apollinischen nunc stans. Das neuromantische Dionysische — das wird deutlich geworden sein — ist also im Grunde nichts weiter als treibende, aber blinde Kraft, als „élan vital" im Bergsonschen Sinne oder, anders ausgedrückt im Hinblick auf seine Teilhabe an Gott: das Werden als Attribut Gottes setzt einen Gott voraus, der sich durch seine Kraft offenbart und in dieser Offenbarung sich selbst vollendet, selbst „wird". Der „neuromantische Gott" ist somit ein ‚Dieu qui se fait'. Deshalb sagt R. Huch: „Gott ist schaffende Kraft"[67]). Oder Morgenstern: „Gott entwickelt sich"[68]). Rilke nennt Gott „die ewige Metamorphose"[69]).

Damit aber ist zweierlei gegeben: einmal im Hinblick auf den „werdenden Gott" selbst — dessen Beeinträchtigung seines Gottseins durch das in ihm liegende Moment des Werdens hier nicht weiter untersucht werden soll —, daß nämlich dieser werdende als der dionysische Gott nicht schlechthin Kosmos

[67]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 45.
[68]) Morgenstern: Stufen p. 247.
[69]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 289.

ist, für den die Vorstellung der Einheit konstitutiv ist, sondern durch seine Nichtvollendetheit Vielheit und Mannigfaltigkeit und, da diesen die Dominante fehlt, Chaos, ein bunter Wirbel ewig treibender Kräfte, realisiert in den mannigfachsten Wesenheiten und Formen, in unendlichen Möglichkeiten des Neuschaffens, niemals aber etwas Festes, in allem Formen schon ein Auflösen, ohne Ziel, niemals am Ende. „Welt, Gott, heißt stets unerreichtes Ziel. Und so unerreichbar ist dieses Ziel, daß wir nicht einmal wissen, wo es liegt, wie es heißt ... Alles ist Weg, Gott ist Weg“[70]).

Im Hinblick auf den neuromantischen Menschen setzt die Anerkennung des Dionysischen im „neuromantischen Gott“ eine zweifache Haltung mit, die ihren Ausdruck im dionysischen Optimismus und dionysischen Pessimismus findet, das heißt, das Dionysische kann als Lebensbereicherung — wenn auch nicht gewollt sein, denn es liegt jenseits des Wollens, ist ein immer Daseiendes — bejaht werden vom Menschen und damit der Trieb als Ausdruck des Nur-Lebens, das Chaos als gut, als das beste angesehen sein, dem ganz sich hinzugeben, um mit hineingenommen zu sein in den göttlichen Strom, als Wunsch und Ziel vorschwebt. Demgegenüber sieht sich der dionysische Pessimismus gerade in dem nunc stans seines Soseins auf das stärkste durch das Treiben des kosmischen Gottes bedroht. Seine Haltung ist daher nicht das Sich-Fallen-Lassen in das Dionysische, sondern eher ein Streben nach den festen Ufern, eine Verschanzung, ein um jeden Preis Sich-Selbst-Wollen oder — vom Gottesbegriff aus gesehen — die Anerkennung der unbedingten Notwendigkeit des Apollinischen, aber — hier liegt das Entscheidende, wie noch zu zeigen sein wird — nicht so sehr um die Hingerichtetheit menschlichen Seins auf den Geist zu wahren und damit dem Menschen den unendlichen Weg „nach oben“ freizumachen, sondern um sich in seinem Dasein selbst zu erhalten. Damit aber steht auch der dionysische Pessimismus durchaus auf dem Boden der Neuromantik, das heißt in der Anerkennung der anima vegetativa und in dem Versuch der Erhaltung des naturhaften Zustandes und seiner Bewahrung vor aller „Gefährdung“. Daß aber der pessimistischen Haltung die Sympathie mit dem Apollinischen bedeutend näher liegt, ist nach dem Ausgeführten verständlich.

Da gerade der Neuromantik die Betonung der anima vegetativa als des Universaltriebes im Menschen eignet, so muß sie aus diesem Grunde dem Dionysischen in „ihrem“ Gott viel mehr zugewandt sein als dem Apollinischen. Ja, man kann sagen, daß das dionysische Moment entscheidend die neuromantische Situation bestimmt. Das heißt aber für den Neuromantiker selbst, daß letztlich das Chaos gewollt und voll bejaht wird. Deshalb sagt Röttger: „Eben weil ich nur Chaos sehe, ist mir so wohl, als es zum Leben nur nötig ist. Nur darum bin ich getragen, schwimmend, fliegend. Nirgend zu Haus und doch da und dort seiend und bleibend und wieder gehend .... Nun aber ist das Chaos da, darin kann nur leben, ... wer nicht widerstrebt“[71]).

Dieses Chaos aber — das ist immer wieder erneut ins Bewußtsein zu heben — ist nicht Chaos schlechthin, ist Gott-Chaos als der ewig treibende und dahinströmende, schaffende und zerstörende, niemals ruhende Kosmos-Dionysos der Neuromantik, der in jedem „Geschöpf“ neu wird, in jedem Tode

[70]) Morgenstern: Stufen p. 241/42.
[71]) Röttger: Religion des Kindes p. 25/26.

entwird und so durch Leben und Tod seine rauschenden Feste feiert. Die ewige Seinsruhe des Gott-Schöpfers wird überspült von dem ewigen Werden der Gott-Schöpfung:

„Gott ist vom Schöpferstuhl gefallen
hinunter in die Donnerhallen
des Lebens und der Liebe.
Er sitzt beim Fackelschein
und trinkt seinen Wein
zwischen borstigen Gesellen,
die von Weib und Meerflut überschwellen"[72]).

Weniger das Chaossein als das ewige Werden und dadurch rastlose Treiben Gottes schildert Rilke / XV / in seinem Stundenbuch:

„Du bist ein Rad, an dem ich stehe:
von deinen vielen dunklen Achsen
wird immer wieder eine schwer
und dreht sich näher zu mir her"[73]).

Oder an anderer Stelle:

„Du bist der Schmied, das Lied der Jahre,
der immer an dem Amboß stand.
Du bist, der niemals Sonntag hat,
der in die Arbeit Eingekehrte,
der sterben könnte überm Schwerte,
das noch nicht glänzend wird und glatt.
Wenn bei uns Mühle steht und Säge
und alle trunken sind und träge,
dann hört man deine Hammerschläge
an allen Glocken in der Stadt"[74]).

Oder:

„Er ist der große Mauerbrecher,
der eine stumme Arbeit hat"[75]).

Ebenso meint Rilke das Werden Gottes, wenn er von Gott als dem „Mittelschiff" spricht, das wir „bauen" und von den kommenden „Konturen", die schon „dämmern"[76]). Einmal bezeichnet er Gott sogar als den „Werdenden"[77]), als „den Tiefen ..., der mit Bäumen aus der Erde bricht .... und .... leis als Duft aus Erde steigt"[78]) und „reift"[79]).

Die Ausführungen über das dionysische Element im „neuromantischen Gott" mögen vorläufig erst genügen, da wir auf seine weitere Kennzeichnung noch öfter einzugehen haben werden, denn im Gegensatz zum Apollinischen liegt es im Wesen des Dionysischen, die mannigfachsten Deutungsmöglichkeiten zuzulassen und sich in der mannigfaltigsten Weise auszuwirken, da sein Wesen im Werden liegt, nicht im Sein.

---

[72]) Mombert: Schöpfung p. 82.
[73]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 206.
[74]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 243.
[75]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 209.
[76]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 191/92.
[77]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 278.
[78]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 235.
[79]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 185.

Unsere Untersuchung ist hier soweit geführt, daß wir nun, nachdem das Wesen des „neuromantischen Gottes" und der anima vegetativa bekannt ist, die Beziehung von Gott und Seele näher untersuchen können und zwar in der Art, daß wir unseren Standpunkt in Gott-Kosmos selbst nehmen und von da aus den neuromantischen Menschen in seiner Aufgebrochenheit zu dem Numinosen hin sehen.

Es war schon im ersten Kapitel der Beweis erbracht worden, daß das, was sich eingangs als „determinierendes Etwas" darstellte, sich in seinem Wesen als aequales Numinoses erwiesen hatte, dem neben den Urattributen des ens a se und der maiestas schlechthin die in diesem Kapitel aufgewiesenen Elemente des Dionysischen und Apollinischen noch zukommen. Aus der Wesensgleichheit zwischen dem Numinosen und dem reinen Dasein ging die vollständige Immanenz und damit das Apersonsein des Göttlichen hervor.

Vom Ich aus gesehen als dem anderen Relationsglied neuromantischer Dualität erwies sich das Numinose als ein den seelischen Bestand gefährdendes oder aber als ihn beschenkendes „Phänomen" und dadurch als ein tremendum oder als ein amandum für die Seele. Diese beiden Wesensmerkmale des aequalen Numinosen, die seiner maiestas als Attribute zukommen als schenkende maiestas oder als den Bestand der Seele gefährdende maiestas, gehören nicht dem Numinosen so eigentümlich zu wie das Apollinische und Dionysische, die beide objektive Attribute sind, während die maiestas als amanda oder tremenda in dieser Gegensätzlichkeit vom Subjekt her gewertet und gesehen ist. Dem Apollinischen sowie dem Dionysischen wohnt eine Kraft inne, die sich als maiestas äußert. Ihr jeweiliger Charakter für die Seele wird bestimmt sein von der Art der Wirkung auf einen Gegenstand, eben die Seele. Damit ist kurz die Doppelseitigkeit der numinosen maiestas umschrieben. Da die maiestas sich als das Dionysische und Apollinische äußert und beide Wesensseiten des Numinosen, weil ihr zugehörig, niemals isoliert voneinander erscheinen, so muß für das Subjekt immer das Wesensmerkmal als amandum sich darstellen, das vom Subjekt gewollt oder, besser, bejaht wird. Das nicht bejahte dagegen wird sich als ein tremendum erweisen.

Hier liegt der Grund für die gegensätzliche Wirkung des einen Numinosen auf ein Objekt. Dort, wo die Seele ihr Wesen als von dem Numinosen gefährdet erkennt, steht sie eo ipso in der Verneinung des Dionysischen als des tremendum und des Dahintreibenden, das in jedem Augenblick das Besondere der Seele verändern möchte, ja, die Seele ständig in der Veränderung hält. Ihre Flucht in das Apollinische ist daher die Flucht aus dem tremendum in das amandum. Das Apollinische als das Beharrungsmoment findet deshalb Bejahung, weil es die Seele durch seinen Beharrungscharakter selbst erhält.

Aber — das ist immer wieder zu betonen als ein besonderes Merkmal der Neuromantik — dieses Aufruhen auf dem Apollinischen ist niemals das „Zurruhegekommensein" der Geistseele in dem „Ruhen in Dir" als dem Endzustand menschlich-geistigen Seins, das aus dem naturhaften Oszillierungscharakter zwischen Natur und Geist durch die Aufgebrochenheit nach „oben" sich als ontisch gefährdet erkennt und nun aus der Hinwendung nach „oben" seine Ruhelage findet und sich durch sein Ruhen in der schenkenden Gnade weiß als einem neuen Zustand gegenüber dem rein naturhaften Stehen zwischen den Bereichen des Geistes und der Natur.

Da der Neuromantiker die Aufgebrochenheit nach „oben" nicht anerkennt und doch die menschliche Oszillation nicht einfach unterdrücken kann, aber seine Hingerichtetheit auf das „Ruhen" ihn doppelt stark bewegt, rettet er sich hinein in das Apollinische seines Gott-Kosmos nicht als ein „Ganz-Anderes" gegenüber dem rein Naturhaften des Menschen, sondern gerade als dessen Erhalt und Manifestierung. *Das „Ruhen in Dir" der Geistseele ist Wiedergeburt. Das neuromantische Aufruhen auf dem Apollinischen ist Rettung des natürlichen Zustandes.* Damit aber kein letztliches Ruhen, denn gerade in diesem Beharren ist das Dionysische als tremendum umso stärker und so der „Bestand" der Seele umso gefährdeter.

Der Erkenntnis der Geschenktheit des seelischen „Bestandes" ist einmal der Glaube an das Nichtssein des Individuums vorgegeben, dann aber auch die Bejahung des Dionysischen als eines amandum schlechthin. Der Charakter des tremendum des Apollinischen, der mit der Bejahung des Dionysischen konstitutiv verbunden ist, wird sich bei der Anerkennung des Dionysischen deshalb nicht so stark auswirken, weil — wie schon betont — die Erkenntnis des Apollinischen in Gott-Kosmos nur implizite und stark überdeckt vom Dionysischen gegeben ist. Das tremendum des Apollinischen wird sich hier erweisen als Erstarrungstod des Individuums, weil es herausgenommen ist aus dem Fluß des Gott-Kosmos. Je mehr also das individuelle Sein in das Werden taucht, umso mehr fühlt sich das Individuum geborgen und verewigt. Denn auch die Anerkennung und Bejahung des Dionysischen, die das Zurück zu dem Fließen des naturhaften Geschehens nach sich zieht, ist letztlich geboren aus der Sehnsucht menschlichen Seins nach Aufhören seiner ontischen Oszillation und Festsetzung an der ihm wesensgemäß im Wirklichkeitsbereich zukommenden Stelle. Nur wird — das „Ruhen in Dir" ist wegen der Abwendung vom Geist nicht möglich — die Ausbalanzierung der menschlichen Oszillation nicht in dem schlichten individuellen Beharren gesehen, der die Bewußtwerdung des Teilseins des Gott-Kosmos und seines apollinischen Momentes vorgegeben ist, sondern gerade in seinem Gegenteil, in dem Dionysischen und damit in der ewigen Verwandlung, in der Preisgabe des individuellen Seins als des apriori vom Dionysischen gefährdeten „Elementes".

Die gegensätzliche Wesenheit des aequalen Numinosen oder des Gott-Kosmos und seine gegensätzliche Wirkung als ein tremendum oder amandum hat also — das wird aus der kurzen Kennzeichnung der seelischen Verhaltungsmöglichkeiten verständlich geworden sein — auf Seiten der Seele auch eine doppelseitige Entsprechung. Nur der Einfachheit halber wurde eingangs von der Gefährdetheit oder Beschenktheit der Seele gesprochen. De facto stellt sich diese Gegenseitigkeit nicht eben dar als nur mit ihrem einen Bestandteil in der einen anima vegetativa ruhend, mit dem anderen in einer anderen, sondern stets verbunden, das heißt, die Seele erkennt ihr Wesen zugleich als geschenkt und gefährdet, wie sich ihr das *eine* Göttliche zugleich als tremendum und amandum erweist. Oder anders: *Da die Seele zugleich gefährdet und beschenkt ist, ist für sie das Numinose in seinem Doppelcharakter von Dionysischem und Apollinischem zugleich ein tremendum und ein amandum.*

Der Grund für diese coincidentia oppositorum sowohl innerhalb der anima vegetativa als auch innerhalb des neuromantischen Gottesbegriffes ist die Folge der Verkennung des Geistes und damit einmal des Personseins Gottes als des absoluten geistigen Wesens, das als liebegeleiteter Logos die Welt als ein Gewordenes und daher stets Werdendes schuf, das sein kreatürliches Sosein gerade in diesem Werden hat gegenüber der ewigen Seinsruhe des Kreators. Beide Bereiche aber müssen notwendig dort in eins zusammenfallen, wo die Immanentia Dei in mundo identisch ist mit der Immanentia mundi in Deo. Hierdurch werden das kreatorliche und kreatürliche Sein zum immerdaseienden Dasein schlechthin. Der zweite Grund für die Doppelseitigkeit des Wesens der „neuromantischen Seele" und des „neuromantischen Gottes" liegt in der Substitution der Geistseele durch die anima vegetativa, die — durch die Abkehrung von der menschlichen Aufgebrochenheit nach „oben" — allein die Aufgebrochenheit nach „unten", das heißt zur Natur, sieht, aber zu einer Natur hin, die natura sive Deus ist, wodurch die Aufgebrochenheit nach „unten" auch letztlich Aufgebrochenheit zu Gott hin wird. Damit aber ist die Seele hineingenommen in das Wesen von Gott-Natur und fühlt sich selbst als göttlicher Teil in der Doppelheit von Apollinischem und Dionysischem.

Und doch — hier liegt etwas wie eine Paradoxie — erkennt sich die anima vegetativa bei aller Gleichheit des Quale zwischen ihr und Gott-Kosmos als ein Unfertiges, das erst sein Wesen suchen muß in der Auseinandersetzung mit dem Kosmos durch die Erkenntnis der Gefährdetheit oder Beschenktheit und der sich daraus ergebenden Folgen. In dem Augenblick aber, in dem die Seele diese Gegensätzlichkeit erkennt, findet sie sich Gott-Kosmos schon gegenüber gestellt und somit im Abstand von ihm, wodurch erst die Relation zwischen Seele und Kosmos möglich wird. Dieser Abstand vom Kosmos wird bewirkt durch den menschlichen Geist, durch das Bewußtsein des Menschen von sich selbst, das ihn unwillkürlich aus dem Zusammenhang von Gott-Natur löst. Wir nehmen die Isolierung des Menschen durch sein Bewußtsein — da es uns an passender Stelle noch beschäftigen wird — einfach als Tatsache hin und erkennen die Beziehung von Gott-Natur und anima vegetativa als apriori gegeben.

Würde sich der Neuromantiker unter der Kategorie des Geistes sehen und damit in der Anerkennung seiner Hingerichtetheit zu der absoluten Geistperson stehen, so bestände sein Zur-Ruhe-gekommen-sein darin, daß er sein ganzes natürliches Sein als die Dualität von fließendem und beharrendem Moment, das heißt also das Dionysische und Apollinische seiner individuellen Natur, ausgerichtet hat an der von Gott gesetzten Norm und seinem ordo.

Dort aber, wo die Haltung der anima vegetativa vorherrscht und wo Gott nur der Gott des „alles in allem" ist im Gegensatz zu dem persönlichen Gott des „in und über allem", fehlt selbstverständlich die Dimension des „über allem", deren Fehlen sich für die anima vegetativa darin auswirkt, daß nur die Aufgebrochenheit nach „unten" zu dem Gott des „alles in allem" übrigbleibt. Der Seele bleibt also in ihrem Bemühen um Ausbalanzierung der Oszillation nicht das „Ruhen in Dir" als die Ausgleichung von Individual- und Universaltrieb, sondern nur das Entweder-Oder des Sich-Ganz-Abschließens von allem, das heißt in diesem Falle von der Aufgebrochenheit nach „unten", die jetzt allein die menschliche Oszillation bedingt, oder des Sich-Ganz-Hingebens, des Untertauchens in Gott-Kosmos,

sodaß das Ich und damit seine Aufgebrochenheit verschwindet. Immer will also die anima vegetativa irgendwie sich selbst. Hier liegt der Grund dafür, warum die neuromantische Seele entweder das Dionysische oder das Apollinische wählt, warum sie entweder den Universaltrieb oder den Individualtrieb wählt, nicht aber beides durch das „Ruhen in Gott" bejahen und formen kann. Denn die Synthese der menschlichen Doppelseitigkeit kann nur ein Drittes, nicht Gleichartiges, bilden, in dem die Gegensätzlichkeit zusammenfließt; dies aber ist nicht für Gott-Kosmos möglich, der in Artidentität mit der Seele steht und dadurch in derselben Dialektik wie die Seele.

Das Sich-Selbst-Wollen ist Bejahung und Anerkennung des Apollinischen, doch nicht so sehr in Gott-Kosmos, als in der Seele selbst, die durch Wesensgleichheit mit Gott-Natur in dem Wollen ihres Apollinischen in sich zugleich das kosmische Beharrungsmoment will und seine Herausgestaltung in sich erstrebt. Aber da das Dionysische in Gott-Natur bei weitem überwiegt, erscheint dieses Sich-Selbst-Wollen und Bejahen des Apollinischen als dauernde Gefährdetheit durch das Dionysische und daher das Verhältnis zwischen der anima vegetativa und Gott-Kosmos als asympathisches, als eine die Seele bedrohende und determinierende Relation. Die zwei Möglichkeiten des seelischen Verhaltens werden realisiert einmal durch Stehrs ‚Begrabenen Gott', dann durch die ‚Perpetua' von Scholz, durch den ‚Weg nach Ilok', durch Hesses ‚Bilderbuch', ‚Knulp', ‚Klein und Wagner' und andere.

Der Bejahung des Apollinischen ist immer die Bewußtheit des eigenen Wertes vorgegeben. Aber die Werthaftigkeit menschlichen Eigenseins ist nicht bestimmt von der unicitas her, das heißt vom Geist, sondern von der Seele und ihrer Wirklichkeit. Nach deren Verewigung wird gestrebt dadurch, daß die Verbindung mit dem Appollinischen von Gott-Natur gesucht wird. Dies sei als allgemeine Vorbemerkung vorausgeschickt.

Unter allgemein religiösen Gesichtspunkten betrachtet zeigt die Gestalt der Marie des ‚Begrabenen Gott' den tiefen Konflikt zwischen naiv übernommenem Kinderglauben und seiner Gefährdetheit durch das Leben und dessen Schicksale, die schließlich diesen Glauben so erschüttern, daß er gänzlich zerbricht und damit die Glaubende selbst.

Doch diese Interpretation würde nur allgemeine Ergebnisse zeitigen und damit von der Wesensstruktur der Neuromantik aus gesehen nur an der Peripherie stehen. Denn wird diese Gestalt ihrem Wesen nach in den neuromantischen Zusammenhang eingeordnet und von da her interpretiert, so ergibt sich doch ein ganz anderes Bild. Dann zeigt gerade der Charakter der Marie jenes oben schon näher verdeutlichte Selbstwollen aus dem Bewußtsein des Apollinischen heraus, das als dem eigenen Wesen auch innewohnend gefühlt wird und dem bei der überstarken Betonung des Dionysischen eine ständig starke Gefährdung droht, die schließlich bei der überlegenen „Stärke" des Dionysischen in vollständige Vernichtung des Apollinischen übergeht, die das Getriebensein des Individuums und dessen schließliches Aufgehen im Treiben des Dionysischen bewirkt als die dem Menschen von Gott gesetzte Aufgabe, wie es Ricarda Huch ausdrückt: „Gott will immerwährende Verwandlung, er läßt nichts Einzelnes bestehen, sondern das Einzelne, wie hoch es auch ragte, im Strom des Ganzen wieder untergehen, damit Neues entstehe; der Mensch will das Einzelne dem Strom entreißen"[80]).

[80]) R. Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 112.

Marie ist die Gestalt, die wie das Kind aus der Seele herauslebt und für die deshalb alles Aeußere nur soweit Beachtung findet, als es der Seele adäquat ist. Das Wissen um den Wert ihres Eigenseins, das die Ursache ihrer Hoffnungen auf ihr schönes zukünftiges Leben ist, läßt sie nur von innen her leben, weil dieses Wertsein ein ausschließlich innerer Wert ist, dessen äußeres Abbild ihre Schönheit darstellt. Allem Nur-Aeußeren erscheint sie daher ganz verschlossen. Alle Not und Bedrückung ficht sie nicht an, wenn sie an sich denkt und an die Zukunft, in der eines Tages der reiche schmucke Bauer zu ihr treten und sie „als Weib in seine Fülle führen" wird.

Durch die unglücklichen Vorfälle auf dem Cäcilienfest, die sie unlösbar mit dem verachteten Krüppel Exner verknüpfen, zerbricht ihre ganze Zukunftshoffnung und damit der Glaube an ihren Eigenwert. „Ein so schnelles Wetter hatte die Seele Maries verheert, und von der ganzen Welt ihrer blühenden Hoffnung war nichts geblieben als ein dumpfes Gefühl .... Es kam ihr nicht einmal der Gedanke, nach der wahren Bedeutung aller Erlebnisse zu fragen, sondern sie empfand nur, öffentlich beschimpft, verleumdet, entheiligt worden zu sein, wie geschändet"[82]). Dieser Schicksalsschlag aber trifft die Seele der Marie deshalb so stark, weil er den Glauben an ihr Wertsein unterhöhlt und sie dadurch vor ein Nichts stellt.

Als sie eines Tages in tiefster Verzweiflung das aufgeschüttete Korn umschaufelt, sich bei der mechanischen Arbeit dumpf ihrem Schmerz überlassend, kommt es plötzlich wie eine Erleuchtung über sie, daß sie durch die religiöse Fundierung ihres Leides wieder ihren Eigenwert zurückgewinnen könne. „Zuletzt kam sie zu der Ueberzeugung, Gott habe ihr diese Prüfung gesandt. Sie wußte, daß in diesem heiligen Augenblicke der Ewige oft unmittelbar zu der reinen Menschenseele redet"[83]).

Hier liegt der entscheidende Umbruch des Romans und damit der Umbruch in der Seele der Marie selbst. Nicht, als ob damit das Leid auf einmal von ihr genommen worden wäre, dagegen spricht auf das entschiedenste die Beicht- und Kommunionsszene, die noch einmal einen Höhepunkt der Verzweiflung darstellt. Aber das Leid bekommt durch die religiöse Fundierung einen positiven Accent und Marie als die Leidende dadurch eine unwillkürliche Erhöhung. Das ist die entscheidende Erkenntnis in Maries Leben: Leid ist von Gott gesandt und erhöht den Leidenden.

Auch jene Szene in der Kirche, in der Gott das „Folge ihm nach" spricht, ist nicht als ein demütiges Sich-Unter-Gottes-Willen-Stellen zu werten, sondern einfach als gewolltes Ergreifen des Leides, das ihr mit der Gestalt Exners in eins zusammenfließt, um dadurch den verloren gegangenen Eigenwert wieder zu gewinnen. Ausdrücklich betont Stehr deshalb, daß die Entscheidung Gott abgetrotzt worden wäre (p. 103).

Dadurch, daß sie das Leid als gottgegeben und zu ihrer eigenen Erhöhung will, kommt sie sich wie erlöst vor (p. 112). „Es kam ihr das erstemal die Möglichkeit eines tiefen Segens bei verfehltem Leben. Diese Ahnung einer unerbittlich ausgleichenden Macht hinter der Stückhaftigkeit alles Daseins leitete sie zu der Erkenntnis zurück, daß doch Gott ihr Leben zu seiner Angelegenheit gemacht habe"[84]).

[81]) Stehr: Der begrabene Gott p. 32.
[82]) Stehr: Der begrabene Gott p. 90/91.
[83]) Stehr: Der begrabene Gott p. 92.
[84]) Stehr: Der begrabene Gott p. 113.

Auch die Enttäuschungen in der ersten Zeit ihrer Ehe können ihr nichts anhaben, ja, auch sie sind unter der Kategorie des Leides gesehen und bringen ihr innere Erhöhung, ein tieferes, gleichsam ausgewähltes Leben, selbst wenn sie dieses nicht ganz versteht. Immer aber sieht sie im Leid irgendwie Gott gegenwärtig. „Sie .... drängte sich mit .... ihrer inbrünstigen Seele an den unbegreiflichen Schatten Gottes, der ihr tiefer und lebendiger geworden war, seit sein Priester so an ihr gefrevelt hatte“[85]).

In ‚Zarathustras Wiederkehr‘ gibt Hesse eine gute Verdeutlichung dessen, was Marie bei ihrem Leidenwollen vorschwebt. Das gilt es immer wieder zu betonen: das Leiden wird nicht gesehen als Ueberwindung des Eigenseins, sondern gerade als dessen Erhöhung. Deshalb kann Hesse die Flucht vor dem Leiden geradezu gleichsetzen mit der „Flucht vor euch selbst, vor euerer Seele“[86]). An anderer Stelle sagt er: „Aus Leiden kommt Kraft, aus Leiden kommt Gesundheit“[87]). Ganz deutlich wird der Leidgedanke in folgendem Ausspruch, der zugleich schlaglichtartig die ganze Situation der Marie im ‚Begrabenen Gott‘ beleuchtet: „Ausgewählt seid ihr, im Leid ihr selbst zu werden, im Schmerz euren eigenen Atem und euren eigenen Herzschlag wieder zu gewinnen, den ihr verloren hattet .... Dann werdet ihr .... wiederkehren .... in das Reich Gottes“[88]). Dieser letzte Ausspruch ist deshalb besonders wichtig, weil hier in der Wendung des Menschen zu sich selbst zugleich der Mensch sich Gott durch das Medium des Leides zuwendet.

Für Marie ist also Gott das Wesen, dessen Eigentümlichkeit gerade in seiner Unveränderlichkeit besteht, in dem, was wir als das Apollinische bezeichnet haben. Die religiöse Fundierung des Leides durch Marie ist die Folge ihrer Bewußtwerdung Gottes als des tragenden Grundes, als eines sich immer gleichbleibenden Wesens gegenüber allen Veränderungen des Daseins. Dieser Gott äußert sich anfänglich dadurch, daß er Leid schickt, durch das der Leidende fester mit ihm verankert wird. Warum hierzu Leid erforderlich ist, wird nicht näher erläutert. Der Weg zum Apollinischen in Gott ist ein Weg durch Leid. Das wird als ein Lebensgesetz einfach hingenommen.

Hier liegt wohl eine nahe Berührung mit dem christlichen Leidbegriff vor. Dennoch aber bestehen zwei einschneidende Unterschiede. Der eine liegt darin, daß der neuromantische Mensch durch das Leid zu sich selbst hinkommen will, sich selbst haben will, wie die Beispiele von Hesse gut verdeutlichten. Der zweite Unterschied liegt darin, daß das Leid überhaupt nicht an sich gewertet ist, sondern nur im Hinblick auf die ihm nachfolgende Belohnung für das Leiden. Diese Belohnung ist nicht im Sinne des christlichen jenseitigen Seligseins durch das Getröstetwerden und Mit-Freuden-Ernten gesehen, sondern als handgreifliche, irdische, in allernächster Zeit zu erwartende Glückseligkeit. Gott ist tragender Grund des Daseins, der durch das Leid erreicht wird. In dem Aufruhen auf diesem Grund aber liegt zugleich die Erhöhung des eigenen Ich oder, deutlicher: das Aufruhen auf dem tragenden Grund Gottes ist zugleich Festhaltung am eigenen Ich. Damit ist kurz der Glaube der Marie umschrieben. Je mehr Leid sie deshalb zu ertragen hat,

---

85) Stehr: Der begrabene Gott p. 143.
86) Hesse: Zarathustras Wiederkehr p. 23.
87) Hesse: Zarathustras Wiederkehr p. 23.
88) Hesse: Zarathustras Wiederkehr p. 33.

umso größer wird ihre Sicherheit, weil sie umso näher dem Apollinischen sich glaubt und dadurch auch umso näher ihrer Erhöhung als der Herausgestaltung dessen, was an Eigensein in ihr liegt, an Unveränderlichem, eben an individuellem Apollinischen. Denn nur durch die Erkenntnis dieser Doppelheit des Apollinischen als göttliches und individuelles ist das Streben nach dem tragenden Grund zu verstehen, das das Ziel hat, sich unveränderlich in ihm zu festigen und so tiefste Erfüllung des Eigenseins zu finden. Selbstverständlich ist diesem Durchdringen bis zum tragenden Grund der Glaube an den eigenen Wert vorgegeben, und jene erstrebte unio mystica als die Verschmelzung des eigenen Ewigen mit dem göttlichen Ewigen ist nicht ein Eintauchen in das apollinische Wesen Gottes, sondern ein Aufruhen auf ihm, wodurch das Individuum in seinem Eigensein gefestigt wird, gleichsam bewahrt bleibt vor dem strömenden Dionysischen.

Auch der Leidbegriff der Marie gehört durchaus in diese Kategorie der egoistischen Werterringung. Aufschlußreich für diese Doppelheit des Apollinischen — denn nur als apollinisches Wesen sieht Marie „ihren" Gott — ist jene Szene, in der Karl Exner in seiner Wut die Muttergottesfigur mit den Engeln zertrümmert, die sichtbaren Gestalten des Gottes der Marie. Nachdem sie sich selbst gefaßt hat, glaubt sie, Gott trösten zu müssen, weil er nun keine Bleibe mehr in ihrem Hause habe. Aber sogleich erkennt sie auch, daß Gott in ihr ruhen kann, wie sie in ihm zu ruhen erstrebt, und sie sagt ihm: „Ach, du mein himmlischer Gott, zerschlagen liegste eim Staube; aber mei Herze trägt dich wie a linda Tüchla"[89]). Im gleichen Augenblick aber schlagen ihre Gedanken um von Gott auf sie selbst, und im gleichen Augenblick denkt sie auch an ihre Erhöhung: „Du strafst mich harte. Ich wollte Glück und Geld und a gutes Leben; aber ich weeß wohl, durchs Elende kommt ma zur Freede"[90]).

Immer mehr lebt sie sich ein in den Glauben an die Erhöhung durch das Leid, das das Aufruhen auf den tragenden Grund Gottes mit sich bringt. „Je länger sie auf ihr Schicksal schaute, auf dieses notwendige Verknoten wirr einhergehender Fäden, machte sich eine unfaßbare Sicherheit in ihr auf, eine Furcht, die in der letzten Tiefe eine Süße war. Sie glitt in die blühende Dämmerung einer mystischen Gottnähe, die aus jedem Zweifel eine neue Inbrunst gebar, aus jeder Lockerung eine festere Verknüpfung; jede Not ward die Verheißung einer Freude. So wuchs die Sicherheit in ihr"[89]).

Mit diesem Gott als dem tragenden Grund, der durch Leid erreicht wird, ist aber nur die eine Seite des Gottes der Marie herausgestellt worden, jene Seite, die wir bei der Charakterisierung des neuromantischen Gottesbegriffes als apollinische bezeichneten. Der Anerkennung des Apollinischen, so sagten wir schon, geht die Verneinung des Dionysischen parallel als des „Phänomens", dem die Erhöhung des Eigenwertes gerade widerstrebt. Je mehr also die Seele in der Bejahung des Eigenseins und damit eo ipso in der des Apollinischen steht, weil dann — da Artgleichheit zwischen Gott und Menschen herrscht —, wenn Gott das beharrende Sein ist, der Mensch eo ipso in seinem Dasein konstant ist, umso größer wird sich die Gefährdung der Seele durch das Dionysische erweisen. Die tiefe Glückhaftigkeit, die Marie durch die religiöse Fundierung ihres Leides als Weg zum Gott als Seins-

[89]) Stehr: Der begrabene Gott p. 182.
[90]) Stehr: Der begrabene Gott p. 187.

ruhe erfüllt, weicht bald der Erkenntnis der Doppelseitigkeit Gottes und damit der Erkenntnis des Dionysischen in Gott, das sie aus tiefster Seele ablehnen muß.

Das ist also der seltsame Konflikt in der Seele der Marie, daß sie durch das Leben aus ihrer Seele heraus nicht die Harmonie findet zwischen dem ruhenden Sein und dem dionysischen Getriebenwerden. So mischt sich also in das Verlangen nach dem Apollinischen die Angst vor der Gefährdung durch das Dionysische und sein Immer-Stärker-Werden, je mehr das Eigensein betont wird. Ihr Gott, der ihr anfänglich aus jeder Lockerung eine festere Verknüpfung schafft, kann sich ihr auch wieder zeigen als „eine unbegreifliche, unermeßliche Macht, ein Meer, auf dem ihr Leben wie ein losgelöstes Blatt umhertrieb“[91]). In solchen Augenblicken des Mächtigwerdens des Dionysischen in ihrem Gott fühlt sie sich „mehr als je jeden inneren Haltes bar“[91]). Sie glaubt dann zu bemerken, wie das Leben der anderen an unverrückbarem Seile gekettet liegt.

Stehr betont diese Doppelheit des göttlichen Wesens, zwischen der Marie steht, immer wieder aufs deutlichste, ja, ohne die Erkenntnis des Apollinischen und Dionysischen in ihrer Wechselwirkung auf die Heldin ist der innere Verlauf dieses Romans überhaupt nicht zu verstehen. Neben der Anerkennung des Apollinischen als des den Menschen tragenden Gottes läuft also die Bewußtwerdung des Dionysischen als einer „Macht“, als eines „Meeres“.

Die höchste innere Werterfülltheit sieht Marie in ihrem Kinde, das ihr den Lohn Gottes bringen soll für ihr treues Ausharren im Leide und das gleichzeitig ihr Ruhen in Gott endgültig manifestieren soll, weil ihr ihr Kind ein Zeugnis ist für das Wohlwollen Gottes. Jene Bitte an Gott: „Zerbrich mich wie 'ne Schale, bloß über mei Kindle erbarm dich“[92]) ist — wie sich deutlich durch die Szene auf dem Wege zur Mühle erweist, in der ihr Gott zum Vater ihres Kindes wird (‚Gott habe es ihr geschenkt als Lohn für die treue Ausführung seines Gebotes‘[93]) und sie glaubt, einen Engel zu gebären — weniger Ausdruck der Aufopferung der Mutter als vielmehr Bitte um eigene höchste Bereicherung. Der Gedanke, daß das Kind ihr Lohn sein werde und durch sein Erscheinen sie einmal entschädige für alles erlittene Leid und Unrecht, dann aber ihrer Seele höchste Befriedung und Ruhe verleihen werde, wird in der zukünftigen Mutter so stark, daß das Kind ihre ganze Lebenshoffnung bedeutet, und weil sie es in Beziehung setzt zu Gott, wird ihr der Wert des Kindes der sichtbare Ausdruck des Wertes Gottes. Was sie in Zukunft an Leid noch trifft, die Flucht ihres Mannes, die Auffindung der Leiche des Schusters, drückt sie wohl tief nieder, aber trotz aller Schicksalsschläge zerbricht sie nicht daran, weil die Hoffnung auf das Kind, das sie erhöhen und vollends entschädigen wird, sie hochhält. Wohl kommt ihr einmal der Gedanke, daß dieses Sich-Selbst-Wollen, das geboren ist aus dem Wissen um den Wert des Eigenseins, eine Sünde ist, ein Gedanke, der schon in der impliziten Anerkennung des dionysischen Momentes steht als eines Stärkeren gegenüber dem apollinischen Eigensein und das deshalb an den Menschen mit der Forderung des Sich-

---

91) Stehr: Der begrabene Gott p. 187.

92) Stehr: Der begrabene Gott p. 182.

93) Stehr: Der begrabene Gott p. 189.

Selbst-Aufgebens und Sich-Treiben-Lassens herantritt. „Vielleicht war ihr Leben ein Widerstreben gegen seinen Willen, eine Sünde und darin zu verharren nichts als Vermessenheit“[94]). Und wirklich setzt sie den Gedanken in die Tat um: „Gehorsam, willenlos, ließ sie sich von der Faust Gottes weiterstoßen auf dem Wege, den sie nicht erfaßte“[94]). Aber dieses Sich-Fallen-Lassen hat im Grunde doch nur dies eine Ziel: im Sich-Dahin-Geben gerade sich zu gewinnen, den Lohn der Erhöhung zu finden. Deshalb verfällt sie in dem Augenblick, als sie sich treiben läßt von dem dionysischen Gott, auf jene so bezeichnende und sie zutiefst tröstende Altenweisheit: „Gott schlägt mit einer Hand und vergilt mit hundert“[95]).

Je verzweifelter das junge Weib sich selbst will, das heißt das Festhalten an ihrem Eigensein erstrebt, umso mehr lebt sie in der Gefährdetheit durch die „Macht“ Gottes, eine Gefährdetheit, die zur gänzlichen Niederlage des Individuums wird, als das „einzige Glück“ der Marie — ihr Kind — als Wechselbalg geboren wird. Damit ist der Glaube an ihre Erhöhung endgültig und so tief zerschlagen — denn konstitutiv für Marie ist, daß sie alle ihre Hoffnung auf das Kind gesetzt hat, mit ihm steht und fällt sie —, daß ihr der gütige Gott als der Gott des tragenden Grundes zum alleinigen Machtgott wird, der sie völlig determiniert und ihr nun, weil sie sich selbst will, als größter Feind entgegentritt. Hier liegt also die zweite Umbruchstelle des Romans, die genau das Gegenteil ist von jener ersten, in der Gott als tragender Grund und Eigenseinserhöhung gesehen wird. Das Irrewerden der jungen Mutter ist nur ein sichtbarer Ausdruck dieses gänzlichen Besiegtseins von dem Dionysischen und des Getriebenwerdens von ihm. „Was hilft dr Ziege 's Gestöße, wenn sie dr Fleescher an a Strick nimmt, un was nutzt 'm Menscha de Vernunft, wenn's übern kömmt wie ein Schlachtmesser! ... haha ... Vater ... ein scheener Vater ... Oh, du verfluchter Glaube! — — — Wie der Kuckuck eim Pusche, aso rufste überall. Es ruft — ach, wie hat's mich gerufft! Ich mach' mich uf, lauf'm nach, vom Wege, vo mei'm scheen Wage runter, über Stock un Steen, durch Löcher un reißniche Wasser, bis ich nich meh weeß, wohin noch her .... Ha, Vater! Du, hast du noch nich genung?! — Laß mich los, ich habe nischt mit dir zu schaffen!!“[96]).

Marie ist so an die treibende Macht Gottes hingegeben, daß sie von ihr nicht mehr loskommt, so sehr sie sich auch darum bemüht. Das Zertrümmern ihres Gottes ist im Grunde nur eine letzte deutliche Absage an den Gott des tragenden Grundes und Anerkennung des ihr feindlichen und sie determinierenden Gottes. Nach dieser Tat aber hat sie völlig ihr Eigensein und das Bewußtsein von sich selbst verloren, sie wird völlig hingetrieben, all ihr Tun ist ein Erleiden der über sie dahinbrausenden Macht. Noch einmal scheint sie sich zu sich selbst erlösen zu wollen, als sie den verzweifelten Versuch unternimmt, die „Nacht auf der Erde zu verbrennen“, das heißt, den Machtgott endgültig zu beseitigen. Aber sie ahnt nicht, daß sie gerade dadurch am stärksten getrieben und zur letzten Selbstaufgabe gezwungen wird. Wie eine Naturkraft — vergleichbar den Shakespeareschen naturverhafteten Helden — ist dieses Weib in ihrer letzten Stunde, nicht weil sie selbst Kraft wäre, sondern weil durch sie die Macht des dionysischen

[94]) Stehr: Der begrabene Gott p. 251.
[95]) Stehr: Der begrabene Gott p. 252.
[96]) Stehr: Der begrabene Gott p. 300—302.

Gottes hindurchtreibt und sie selbst in tollstem Tanze, völlig beherrscht von ihm, dahinwirbelt.

In diesem Roman erweist sich an der Gestalt der Marie die neuromantische Beziehung zwischen der anima vegetativa und dem Göttlichen als vollständige Determiniertheit der Seele durch das Numinose, das sich durch die anfängliche Bejahung seines apollinischen Wesensteiles — das die Folge der Bejahung des Eigenwertes der Seele ist — allmählich infolge der Sichtbarwerdung seines dionysischen Elementes aus einem für die Seele sympathischen zum asympathischen und ausschließlich ihr feindlichen Korrelationsglied entwickelt.

Die gegenteilige Haltung, die in der Bejahung des Dionysischen besteht und in der vollständigen Abwertung des Individuums, unterscheidet sich neben der Verneinung des Apollinischen von der dargelegten Haltung der seelischen Bedrohtheit auch dadurch, daß die Entwertung des Eigenseins nicht nur vom Dionysischen ausgeht, sondern von dem Subjekt selbst. Das will besagen: das Ich erkennt sich als ein Nichts und weiß sich in seinem Eigensein beschenkt von dem dionysischen Gott-Natur. Diese subjektive Entwertung, die der apriori gegebenen objektiven entspricht, ist nicht schlechthin das menschliche Kreaturgefühl gegenüber dem Numinosen, das seinen Ausdruck in dem „Du alles, ich nichts" findet und durch die Sichtbarwerdung des Unterschiedes von kreatorlichem und kreatürlichem Sein erwacht, sondern vielmehr — da die Seinsunterschiedenheit nicht besteht — ein totales Nichtsgefühl, das in jeder Eigenseinsbewußtwerdung und damit in jedem menschlichen Sein überhaupt Sünde sieht. „Sündig ist jeder Mensch, der ein eigener Mittelpunkt neben Gott (Gott-Natur) ist, jedes bewußte Individuum, das gesund ist und deshalb wachsen, sich ausbreiten möchte"[97]). Selbstverständlich ist mit der Erkenntnis der Sündhaftigkeit des menschlichen Seins die Notwendigkeit einer Erlösung immer irgendwie mitgegeben. Das Kreaturgefühl des Menschen Gott gegenüber weiß wohl um das Nichtssein des einzelnen Gott *gegenüber*, aber gleichzeitig — hier liegt der Unterschied zur neuromantischen Abwertung des Individuums — weiß sich der Mensch, weil geschaffen und darum geliebt von Gott, dennoch als ein Etwas *vor* Gott.

Durch die Erkenntnis der Sünde und der Notwendigkeit der Erlösung ist unwillkürlich das bloß vegetativ-seelische Bereich verlassen, und der Neuromantiker, der in der Bejahung des Dionysischen steht, stellt sich dadurch irgendwie unter den Geist, selbst wenn er vom Geist fortdrängt, denn nur dort können die Kategorien von Sünde und Erlösung überhaupt bestehen, wo wenigstens die schon implizite Anerkennung des Geistes vorgegeben ist und wo auf der anderen Seite der Mensch sich seiner Sonderstellung bewußt ist und sich als ein nicht mehr schlechthin zum einfachen Naturbereich gehörendes Wesen sieht, das irgendwie herausgenommen ist aus dem ganzen Zusammenhang, auch wenn damit die Verbindung mit Gott-Natur nicht völlig durchschnitten ist, da das Wesen des „neuromantischen Gottes" gerade in dem „alles in allem" besteht. Gelöst ist also der Mensch soweit, als er nicht Natur ist, das heißt, soweit er Geist-Wesen ist und sich seines Geistseins bewußt ist. Da — wie schon oft betont — der Neuromantik der Glaube an Gott-Natur eignet, an Gott als Nur-Leben im Gegensatz zu

---

[97]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 284.

Gott als Geist, bedeutet dieses Geistsein des Menschen etwas wie einen Fall aus der naturhaften Geschlossenheit heraus, das heißt etwas wie einen Fall in die Sünde, in den Geist. So bezeichnet Morgenstern ganz konsequent den Sündenfall als „Sichselbstbewußtwerdung des Tieres, den Eintritt des Geistes in die Naturgeschichte“[98]).

Jene Abwendung vom Geist, die wir im Eingang dieses Kapitels bereits behandelten und die gleichbedeutend war mit der Substitution der Geistwirklichkeit durch die anima vegetativa-Wirklichkeit, wird hier bei der besonderen Kennzeichnung des neuromantischen Menschseins noch weiter verdeutlicht, freilich hier nur an einem Teilbezirk der menschlichen Wirklichkeit. In der Bejahung des Apollinischen lag implizite die Anerkennung des Menschen, soweit er ein ewiges nunc stans in aller Vergänglichkeit darstellte. Das Problem der Sünde als Geist konnte nicht wirklich werden, weil anfänglich der Geist auch in Gott-Natur selbst gesucht wurde und somit die Verbindung mit der Natur gewahrt blieb, während hernach, wo das Ich vom Dionysischen gleichsam überströmt und fortgeströmt wurde, das Moment der Absonderung der Sünde überhaupt nicht mehr aufkommen konnte, da die Absonderung hier ja gewaltsam beseitigt war. Der Anerkennung des Dionysischen ist die Erkenntnis dessen, was der Mensch ist, vorgegeben. An dieser Stelle wird dann auch die Absonderung des Menschen aus dem Naturzusammenhang sichtbar, seine Sünde, und damit die Auseinandersetzung mit dem Geist als dem „Phänomen“, durch das der Mensch eben nicht schlechthin Natur ist.

Mit der Bewußtwerdung seiner besonderen Stellung im Kosmos steht der Mensch eo ipso auch in der Erkenntnis seiner Vereinsamung und seines ontischen „Unruhigseins“ durch den Geist, der in seiner Hingerichtetheit auf Gott den Menschen hinlenkt zur absoluten Geistperson, durch die sie ihre Ruhelage findet, die die nichtgeistige kreatürliche Wirklichkeit von Natur besitzt. Hier liegt nun wieder der so oft betonte und für die Neuromantik so charakteristische Umbruch — hier speziell für den neuromantischen Menschen —, der dadurch entsteht, daß die Aufgebrochenheit nach „oben“ substituiert wird durch die Aufgebrochenheit nach unten oder, anders ausgedrückt: daß der Geist als etwas Wertloses ersetzt wird durch die anima vegetativa. „Sündig ist jedes bewußte Individuum“[99]). Mit dieser Auffassung ist für die Neuromantiker die Berechtigung gegeben, den Umbruch zu vollziehen. Es wird also hier im Grunde derselbe Weg beschritten, den wir schon bei der allgemeinen Abwendung vom Geist aufwiesen, nur daß in diesem Spezialfall — also am Menschen — dasjenige Sünde ist, was allgemein der Teufel bedeutete. Es liegt damit also durchaus eine Entsprechung vor zwischen Geist als Teufel und personalem Geist als Sünde. Die Abwendung vom Geist vollzieht sich auch hier durch vollständige Abwertung des Geistes, denn die Aufgabe des Ich — um die Haltung der Unmittelbarkeit, das heißt der Seele, zu wahren — ist identisch mit der Abwendung vom Geist.

Wird der Begriff der Sünde unter dem Aspekt der Bejahung des Dionysischen näher analysiert, so zeigt sich, daß hier unter Sünde weniger das Widerstreben des Individuums verstanden wird, wie es an der Gestalt der Marie des ‚Begrabenen Gott‘ deutlich wurde, als vielmehr das In-

[98]) Morgenstern: Stufen p. 139.
[99]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 284.

dividuum selbst, das heißt, Sünde ist das bewußte Individuum oder, anders, da der Mensch ein geistpersonales Wesen ist, der Mensch ist sündig schlechthin, sündig schon durch sein bloßes Sosein. „Es ist der ärgste Irrtum anzunehmen, der Mensch wäre von Natur gut .... Der Mensch ist nicht von Gott dazu verdammt, böse zu sein, aber er ist es durch den Ungehorsam des Selbstbewußtseins“[100]). „Das Selbständigwerden des Menschen, die Ausprägung des eigenen Selbst ist die Abwendung von Gott. Dieser Hang zum Selbstsein und damit zur Abwendnng von Gott ist .... Sünde“[101]). Im ‚Steppenwolf‘ sagt Hesse, daß wir „immer weiter in die Schuld, immer tiefer in die Menschwerdung hinein“[102]) müßten. Er identifiziert hier also Menschsein als geistpersonales Sein direkt mit Schuld.

Nicht also — hier liegt der große Unterschied gegenüber dem christlichen Sündenbegriff — ist der Mensch sündig, weil er durch den „Fall“ an der Erbsünde mitträgt und dadurch im Zustand des non posse non peccare lebt, sondern weil er Geistwesen ist und durch sein Geistsein schon ursündig.

Die Uebereinstimmnug der neuromantischen Ursündigkeit mit dem lutherischen Urböjen ist nur scheinbar. Denn für Luther ist der Mensch als Geschöpf gut. Er wird erst böse, als er aus freiem Willen das Böse wählt. Dadurch aber, daß die Sünde den freien Willen zur Voraussetzung hat, ist sie unter der Kategorie des Geistes gesehen und erst durch ihn möglich, das heißt, nur da, wo der Mensch geistpersonales Wesen ist, kann im Ernst von Sünde die Rede sein. Niemals aber ist der Geist schon an sich sündig, sondern der Geist ist nur die Voraussetzung der Sünde oder, deutlicher: der Mensch kann nur sündigen, weil er Geist hat. Die Tatsache, daß in einem Nur-Leben der Unterschied von gut und böse, Sünde und Nichtsünde aufgehoben ist, erkennt auch die Neuromantik — wie noch gleich zu zeigen sein wird — an. Ihr Fehler aber liegt darin, in der Setzung des Menschen als eines geistigen Wesens schon die Setzung der Sünde zu sehen. Für das aber, was rein naturhaft geschieht, ist der Mensch so wenig verantwortlich zu machen wie ein Krüppel etwa dafür, daß er „von Natur“ ein Krüppel ist. Der Geist aber ist naturhaft gegeben und somit nach neuromantischer Auffassung auch die Sünde als das Herausgefallensein aus dem Zusammenhang der Natur. Dort aber, wo der Mensch naturhaft sündig ist, fehlen die beiden Voraussetzungen zur Sünde, eben die böse Tat als Ausfluß einer freien Willenshandlung und die Verantwortung für das, was getan wurde. Beide Voraussetzungen aber sind erst dann möglich, wenn der Mensch als geistpersonales Wesen gesehen wird. Diese beiden Vorbedingungen zur Sünde sind im christlichen Sündenbegriff vollständig enthalten und ebenso auch in dem Begriff der Erbsünde, denn da die Menschheit eine große Gemeinschaft bildet, ist der einzelne mit dem ersten Sünder verbunden und trägt mit an seiner Sünde.

Sünde aber, die nicht freie Tat ist und für die folglich die Verantwortung fehlt, ist überhaupt keine Sünde. Wird jedoch der neuromantische Ursündenbegriff vom Dionysischen her interpretiert, so erschließen sich uns ganz neue Möglichkeiten zur Verdeutlichung dessen, was der Neuromantiker unter

---

100) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 115.

101) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 19.

102) Hesse: Steppenwolf p. 30.

Sünde versteht oder, besser noch, unter der von uns genannten Ursünde als der Sünde, die durch das bloße Sosein des Menschen mitgesetzt ist, ja, die schon im Sosein selbst liegt. Für das Dionysische als das „Meer", das ewige Werden, das unendliche Treiben, das alles Daseiende umspült und in seinem Strom trägt, ist alles Feste ein Hindernis, weil es durch seine Starrheit aus dem Fluß des ständigen Dahintreibens abgesondert ist und dem Fließenden somit einen Widerstand entgegenstellt. Selbstbewußtsein ist Ablösung aus dem Nur-Leben und eo ipso sein Widerstand. Also bedeutet die Ursündigkeit im Grunde nichts weiter als apriori gegebenen Widerstand, als Absonderung, niemals aber Sünde im Sinne der bösen Tat, die es selbstverständlich für den Neuromantiker nicht geben kann, da ihm die Sicht für die Wirklichkeit des Geistes fehlt. Wenn trotzdem der Geist als Sünde bezeichnet wird, so bedeutet diese Bezeichnung — selbst wenn sich der „wirkliche" und der neuromantische Sündenbegriff nicht decken — doch immer einen Hinweis auf die Weise, wie die Neuromantik den Geist sieht und wie sie ihn wertet.

Einige Beispiele mögen die spezifisch „neuromantische Sünde" als Hemmung des dionysischen Flusses oder als Absonderung von ihm verdeutlichen. „Böse sein ist Erstarrung durch Absonderung"[103]). „Nun kommt das Wort Sünde von sondern, und im Begriff des Sonderns, der Absonderung ist auch der Begriff der Sünde gegeben"[104]).

Nur da, um jetzt das „Phänomen" der neuromantischen Erlösung näher zu kennzeichnen, wo die Sünde in dem eben dargelegten Sinne wirklich geworden ist, kann auch von Erlösung im Ernst die Rede sein. Erlösung setzt immer das Gefallensein als Endzustand einer freien, aber verkehrten Tat des Gefallenen voraus und besteht in der Einsetzung in den ursprünglichen Zustand oder gar in dessen Erhöhung. Da aber der Urzustand des Menschen für den Neuromantiker schon „Fall" bedeutet, so muß die Erlösung gerade in dem Gegenteil dessen bestehen, was Urzustand ist, also in der Herauslösung aus der geistpersonalen Wesenheit. Außerdem geht der wirklichen Erlösung stets das Schuldbewußtsein und mit ihr eng verbunden die Reue voraus, die beide auf Umkehr hindrängen, aber niemals die Umkehr als die Erlösung selbst bewirken können. „Die (gefallene) Person sieht in der Reue die einzige Möglichkeit der Regenerierung, aber gleichzeitig erfaßt sie in der Reue eigene Ohnmacht zur Selbstgenesung und erhofft die Wiederherstellung der zerstörten Existenzbindung vom Unbedingten und nur von ihm her"[105]). / XVI / Hiermit sind kurz das Wesen der „wirklichen" Erlösung gekennzeichnet und dadurch auch ihre zwei besonderen Wesensteile: einmal auf Seiten des zu Erlösenden das Reuemoment, dann auf Seiten des Erlösers die Regeneration als die eigentliche Erlösung.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die schon kurz gestreifte „neuromantische Erlösung", so wird gegenüber der „wirklichen" Erlösung schon dieser Unterschied ins Auge springen — bei aller Aehnlichkeit beider Erlösungsarten im Hinblick auf die Notwendigkeit der Umkehr des Menschen —, daß einmal die Reue vollständig fehlt, ja, fehlen muß, denn Reue kann nur

[103]) Huch: Entpersönlichung p. 19.
[104]) Huch: Luthers Glaube p. 15.
[105]) Rosenmöller: Religionsphilosophie p. 63.

da möglich sein, wo wahrhaft gesündigt wurde und diese Sünde im Schuldbewußtsein anerkannt wird, wo der Mensch als geistpersonales Wesen seine Existenz als durch die Sünde gefährdet erkennt; dann aber, daß der Regenerationsprozeß nicht allein von einem übermenschlichen Erlöser bewirkt wird, sondern von dem seine Gefährdung erkennenden Individuum selbst. Denn in dem Untertauchen in das Dionysische liegt wohl die Erlösung des Neuromantikers, aber — das ist das Entscheidende — *diese Erlösung ist durchaus Sekundärmoment gegenüber dem Primären des Sichhingebens des Individuums*. Weil Gott als Liebe zugleich Erlöser der Sünde ist und schon in der Reue seine Hand im Spiele hat, ist wahre Erlösung überhaupt erst möglich. Für den Neuromantiker aber heißt es: wenn das Ich sich hingibt, dann wird das Dionysische seine Erlösung.

Sehr beachtenswert als Erhärtung des über die neuromantische Erlösung Ausgeführten ist jener Passus aus Hesses ‚Kurgast': „Ich glaube an nichts in der Welt so tief, keine andere Vorstellung ist mir so heilig, wie die der Einheit, die Vorstellung, daß das Ganze der Welt eine göttliche Einheit ist und daß alles Leiden, alles Böse nur darin besteht, daß wir einzelne uns nicht mehr als unlösbare Teile des Ganzen empfinden, daß das Ich sich zu wichtig nimmt. Viel Leid hatte ich in meinem Leben erlitten, viel Unrecht getan, viel Dummes und Bitteres mir eingebrockt, aber *immer wieder war es mir gelungen, mich zu erlösen*, mein Ich zu vergessen und hinzugeben, die Einheit zu fühlen, den Zweispalt zwischen Innen und Außen, zwischen Ich und Welt als Illusion zu erkennen und mit geschlossenen Augen willig in die Einheit einzugehen. Leicht war es mir nie geworden... aber dennoch war mir immer jenes Wunder begegnet, dem die christlichen Theologen den schönen Namen der ‚Gnade' gegeben haben, jenes göttliche Erlebnis der Versöhnung, des Nichtmehrwiderstrebens, des willigen Einverstandenseins, das ja nichts anderes ist als die christliche Hingabe des Ich oder die indische Erkenntnis der Einheit"[106]). Man beachte, wie hier Hesse ausdrücklich die Erlösung als Selbsterlösung sieht; im Hingeben liegt die Erlösung, weil dadurch die Berührung mit dem entsündigenden Dionysischen stattfindet, aber vom Ich geht letztlich alles aus, das heißt, die *Erlösung wird vom Ich geleistet*, wie die Gnade auch nicht die freie Liebestat einer übermenschlichen Person ist, sondern Tat des eigenen Ich. Das Ich begnadet sich selbst durch die „Gnade" des willigen Einverstandenseins.

Da die Erlösung des Neuromantikers nicht Erlösung zum Geist ist, sondern vielmehr Erlösung vom Geist, so eignet ihr auch nicht jene Ruhe, die der Ausfluß der wahren Erlösung ist. Hier liegt also schon gleichsam eine Vorbestimmtheit zum Dionysischen, die dann ganz verwirklicht wird durch das Untertauchen im Dionysischen des Gott-Kosmos. Diese Erlösung aber, das muß immer wieder betont werden, kann niemals echte Erlösung sein, die letztlich immer in dem „Ruhen in Dir" besteht. Im Grunde ist die „neuromantische Erlösung" die Flucht vor der Geistwerdung des Menschen und damit Flucht vor der Verantwortung der vom Menschen gesetzten Akte, ist also wieder der schon so oft während der Untersuchung festgestellte Versuch des Neuromantikers, den naturhaft gegebenen Zustand, das heißt die anima vegetativa, zu erhalten und zu manifestieren.

---

[106]) Hesse: Kurgast p. 88/89.

In seiner Skizze ‚Klein und Wagner' gibt Hesse eine klare Erhellung dessen, was bisher allgemein von der „neuromantischen Erlösung" dargelegt wurde. Klein hat eine Bank beraubt und ist von Weib und Kind nach Italien geflohen, um dort ein Leben zu leben, wie er es sich stets ersehnt hat, ein Leben der Ungebundenheit und Freiheit, genießerisch allem hingegeben. Aber er hat sich verrechnet. Eine tödliche Angst wird in ihm wach, eine Angst, die im Grunde der Ausfluß seines erwachten bösen Gewissens ist als des „Anzeigephänomens" seiner existenziellen Bedrohtheit durch die böse Tat und durch seine Ablösung von dem Unbedingten. Diese Angst Kleins, die also durch sein Schuldbewußtsein entsteht, ist hervorgerufen aus seiner Sünde und setzt ihn in seiner Sünde fest, aber ebenso auch in seiner Verantwortung, das heißt, er steht implizite in seiner Angst vor Gott als dem Richter und steht damit an jener Umbruchsstelle, die bei jeder Gefährdung der geistigen Wirklichkeit des Menschen besteht. Oder deutlicher: Klein ist durch seine Angst zum Geist erwacht und lebt dadurch irgendwie in der Anerkennung der Aufgebrochenheit zu Gott. An dieser Stelle zeigt sich wieder einmal der neuromantische Substituismus, den wir schon öfters nachgewiesen haben, und zwar dort, wo das Ich durch den Geist „gefährdet" erschien. Anstelle des Selbstbewußtseins tritt die Sünde, so sagten wir bereits. Dadurch war die Berechtigung der Abwendung vom Geist gegeben. Hier in diesem Sonderfall, der sich aber durchaus der allgemeinen neuromantischen Abwendung vom Geist einreiht, wird die spezielle Angst Kleins, die Sündenangst ist, und zwar seiner ganz besonderen Sünde, ersetzt durch die Kreaturangst, durch die allgemeine Angst schlechthin. Daß damit seine Angst als Ausdruck seiner existenziellen und damit geistigen Gefährdetheit einen ganz anderen Akzent erhält, erhärtet schon die einfache Ueberlegung, die wir auch bei der Identifizierung von Selbstbewußtsein und Sünde anstellten, daß nämlich jetzt seine besondere Angst nichts Besonderes mehr bedeutet, sondern gleichsam in der menschlichen Kreaturangst schlechthin ertrinkt. Seine Schuld verblaßt also folglich ganz in ihm.

Mit dieser Substitution aber ist gleichzeitig eine Abwandlung des Angstobjektes gegeben. Da die besondere Angst fehlt als Angst vor der begangenen Sünde, die letztlich Angst vor Gott als Richter ist, und die Angst zur Kreaturangst schlechthin wird, das heißt, des Menschen Situation wird als ein Stehen in der Angst gesehen, muß auch das Angstobjekt nicht mehr aufgrund einer einmal gesetzten Tat entstanden sein, sondern einfach immer „da sein". Das will besagen: mit der Setzung des Menschen ist gleichzeitig auch die Angst gesetzt, ebenso wie die Sünde auch.

Im Grunde verwechselt Hesse auch hier wieder die Folge mit der Ursache, wie es die Neuromantiker im allgemeinen im Hinblick auf die Sünde tun. Angst als Angst vor Sünde ist die Folge des Geisthabens des Menschen, nicht aber ist mit dem Geist schon die Angst als solche gesetzt. Freilich muß die Angst identisch sein mit dem Geisthaben, wenn nur aus der anima vegetativa herausgelebt und von dort der Geist gesehen wird. Denn dann ist alles Geistige Isolierung, Vereinsamung, und dann muß mit dem Geistsein auch die Angst der Vereinsamung konstitutiv verbunden sein. In diese allgemeine Angst des Geistes ordnet Klein seine Sündenangst ein.

Je mehr Klein danach drängt, sich selbst zu wollen, desto mehr wird er sich auch als ein Geistwesen entfalten und darum umso größere Angst empfinden. Er wird sich also selbst zum Angstobjekt. Sehr gut wird die

Situation Kleins verdeutlicht durch den Ausspruch Ricarda Huchs: „Die Angst .... ist ihrem Ursprung nach geradezu Selbstbewußtsein“[107]).

Mit der Erkenntnis Kleins, daß durch das Sichselbstwollen nur seine Angst vergrößert wird, ist zugleich jene andere gegeben, nach der Klein dann auch wirklich lebt: los von sich selbst als Erlösung von der Angst, Sich-fallen-lassen als Erlösung. „Wunderbarer Gedanke: ein Leben ohne Angst; die Angst überwinden, das war die Seligkeit, das war die Erlösung. Man hatte vor tausend Dingen Angst, vor Schmerzen, vor Richtern, vor dem eigenen Herzen, man hatte Angst vor dem Schlaf, Angst vor dem Erwachen, vor dem Alleinsein, vor der Kälte, vor dem Wahnsinn, vor dem Tode .... Und wer sich einmal, ein einziges Mal hingegeben hatte, wer einmal das große Vertrauen geübt und sich dem Schicksal anvertraut hatte, der war befreit .... Er war in den Weltraum gefallen und schwang im Reigen der Gestirne mit“[108]).

Und nun wird die Erlösung Kleins geschildert als sein gänzliches Aufgehen im Dionysischen durch Abwertung des Apollinischen in Gott-Kosmos und des Eigenseins überhaupt. „Ihrer aller Sehnsucht war nach Ruhe, ihr Ziel war Gott, war die Wiederkehr zu Gott und das Bleiben in Gott. Dies Ziel schuf Angst, denn es war ein Irrtum. Es gab kein Bleiben in Gott! Es gab keine Ruhe! Es gab nur das ewige, ewige, ewige herrliche, heilige Ausgeatmetwerden und Eingeatmetwerden, Gestaltung und Auflösung, Geburt und Tod, Auszug und Wiederkehr, ohne Pause, ohne Ende. Und darum gab es nur eine Kunst, nur eine Lehre, nur ein Geheimnis: sich fallen lassen, sich nicht gegen Gottes Willen sträuben, sich an nichts klammern, nicht an gut noch böse. Dann war man erlöst, dann war man frei von Leid, frei von Angst, nur dann .... Es war selig zu leben, selig zu sterben, sobald man allein im Weltraum hing. Ruhe von außen gab es nicht. Aber es gab eine andere Ruhe, im eigenen Innern zu finden. Sie hieß: Laß dich fallen! Wehre dich nicht! Stirb gern! Lebe gern!“[109]) / XVII /.

Zweierlei wird aus dieser Erzählung Hesses für das, was die Bejahung des Dionysischen und ihre Begleiterscheinungen ausmacht, deutlich.

Einmal das Problem des Sichfallenlassens als des Anfangs der Erlösung, das verbunden ist mit dem Glauben an die Wertlosigkeit des Individuums und des Geistes überhaupt. Nur der, der seinen Geist aufgibt und sich fallen läßt, kann Erlösung finden.

In diesem Fallenlassen aber liegt eingeschlossen noch ein Moment, das Hesse nicht besonders hervorhebt, aber das immer schon irgendwie mitgemeint ist, ja, das eigentlich die Vorbedingung ist für das Sichfallenlassen. Es ist die Geöffnetheit des einzelnen dem Dionysischen gegenüber, um von ihm durchspült und beschenkt zu werden. Gerade diese Geöffnetheit als passives Hingegebensein betont immer wieder Rilke in seinem ‚Stundenbuch‘. Damit sagt er eigentlich nichts Neues im Hinblick auf das bisher Ausgeführte, sondern er deutet nur das genauer aus, was mit dem Sichfallenlassen als der Erlösung des Neuromantikers im einzelnen gemeint ist.

Zuerst gibt er die schlichte Aufforderung, sich ganz hinzugeben, gleichsam nur Ding zu sein, das heißt, kein Eigenwollen mehr zu haben.

---

[107]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 189.
[108]) Hesse: Klingsors letzter Sommer u. a. Erzählungen p. 142/43.
[109]) Hesse: Klingsors letzter Sommer u. a. Erzählungen p. 143.

„Ein jedes Ding ist überwacht
von einer flugbereiten Güte.
Nur wir, in unsrer Hoffart, drängen
aus einigen Zusammenhängen
in einer Freiheit leeren Raum,
statt klugen Kräften hingegeben,
uns aufzuheben wie ein Baum.
. . . . . .
Eins muß er (der Mensch) wieder können: fallen"[110]).

An anderer Stelle betont er die restlose Geöffnetheit:

„Sei Heide, sei Heide, sei Heide,
dann kommt vielleicht auch der Alte,
den ich kaum von der Nacht unterscheide,
und bringt seine riesige Blindheit
in mein horchendes Haus herein"[111]).

Ein Beispiel der gänzlichen Hingegebenheit sind ihm die Dinge, die alles schlicht erdulden, was mit ihnen getan wird. In der menschlichen Ebene sind ihm die Armen die großen Hingegebenen und darum Gottnächsten. Er sagt von den Armen:

„Denn sie sind reiner als die reinen Steine
und wie das blinde Tier, das erst beginnt,
und voller Einfalt und unendlich deine
und wollen nichts und brauchen nur das eine:
so arm sein dürfen, wie sie wirklich sind"[112]).

An anderer Stelle sagt er von ihnen:

„Sie sind so still; fast gleichen sie den Dingen.
. . . . . .
getragen von den Tiefen wie ein Kahn,
und wie das Leinen auf den Bleicheplätzen
so ausgebreitet und so aufgetan"[113]).
„Und wenn sie schlafen, sind sie wie an alles
zurückgegeben, was sie leise leiht"[114]).

Immer wieder weist Rilke auf das Vorbild der Armen hin. Denn nur der, der wie sie in der gänzlichen Hingegebenheit und Geöffnetheit lebt, der kann beschenkt und erlöst werden oder, deutlicher: nur der, der den dionysischen Gott-Kosmos bejaht, der findet tiefste Erfüllung und Erfülltheit durch das Göttliche:

„Denn selig sind, die niemals sich entfernten
und still im Regen standen ohne Dach;
zu ihnen werden kommen alle Ernten
und ihre Frucht wird voll sein tausendfach"[115]).

[110]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 245/46.
[111]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 225.
[112]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 282.
[113]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 285.
[114]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 287.
[115]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 288.

Diese angeführten Beispiele aus Rilke mögen zur Bereicherung des schon bei Hesse Ausgeführten genügen; sie stellen — und deshalb wurden sie hier angeführt — deutlich die Wichtigkeit der neuromantischen Hingabe / XVIII / heraus. Sie noch besonders auszudeuten, ist hier nicht notwendig, da wir das Besondere der neuromantischen Hingabe im Vorhergehenden schon gekennzeichnet haben.

Der zweite Punkt, der sich uns aus der Analyse von „Klein und Wagner" ergibt, wird in der Novelle nicht deutlich sichtbar, liegt aber dennoch in ihr und kann leicht vom übrigen Werk Hesses ausgedeutet werden. Es ist dies die Frage nach dem besonderen Wesen der anima vegetativa, die letzten Endes die Hingabe vollzieht oder überhaupt erst möglich macht, weil sie das „Organ" ist, das die Verbindung mit Gott-Kosmos unterhält. Also verliert der Mensch in der Hingabe seinen Geist und wird ganz Seele. Das Ich gibt sich hin, vollständig hin und wird dadurch erst ganz Teil Gottes, erfüllt sich erst dadurch ganz. Denn als einzelnes ist das Ich ein Nichts, nur durch Hingabe erhält es Wert und Fülle.

Gott ist aber — wie wir wissen — Gott-Kosmos oder Gott-Natur für die Neuromantik. Da nun die Seele Teil Gottes wird durch ihre Hingabe, so eignet ihr also in ihrer Wesenheit auch — da sie alles Eigensein, alle unicitas aufgegeben hat — etwas von dem „alles in allem", das Gott in absoluter Fülle besitzt. Der Anerkennung des Dionysischen lag — wie schon gesagt — die Abwertung des einzelnen zu Grunde als des Teils des Gott-Kosmos, der durch sein Sosein auf Geformtheit und damit auf Erstarrung hindrängte. Hieraus wird klar, daß das Sichfallenlassen nichts anderes bedeutet als Entgestaltung, Loswerdung der unicitas und dadurch Verkosmisierung und Verallgestaltung der Seele. Ganz deutlich drückt dies Hesse in seinem ‚Steppenwolf' aus: „Jede Geburt bedeutet Trennung vom All, bedeutet Umgrenzung, Absonderung von Gott, leidvolle Neuwerdung: Rückkehr ins All, Aufhebung der leidvollen Individuation, Gottwerden bedeutet: seine Seele so erweitert haben, daß sie das All wieder zu umfassen vermag"[116]).

Hier wird der Unterschied zwischen der Beschenktheit und der Gefährdetheit der Seele ganz deutlich. Die gefährdete Seele, die im Dionysischen das tremendum sieht, will mehr oder minder — wenn auch implizite — ihre unicitas und verliert sie wegen der Uebermächtigkeit des Dionysischen. Die Seele, die ihr Wesen als Geschenk sieht, gibt sich wohl auf, aber wird durch das Dionysische, das sie dadurch mit seiner unendlichen Seinsfülle beschenkt, etwas wie ein Kosmos selbst. Deshalb kann Hesse auch sagen:

„Zum Weibe schmelz ich hin, zum Baum, zum See,
Zum Quell, zum Lotos, zu den Himmelsweiten,
Auf tausend Flügeln auseinanderfaltet
Sich meine Seele, die ich Eins gemeint,
Vertausendfacht, zum bunten All gestaltet,
Erlösch ich mir und bin der Welt vereint"[117]).

Aehnlich schildert Hesse die Verkosmisierung der Seele in seinem ‚Bilderbuch'. Er denkt an Vergehen und Sterben und sagt dann: „Ich .... fühle mich hin-

---

[116]) Hesse: Steppenwolf p. 31.
[117]) Hesse: Trost der Nacht p. 148/49.

übergezogen zur Verwandlung, zum Stein, zur Erde, zum Himbeerstrauch, zur Baumwurzel .... bald, bald bin ich Laub, bin ich Erde, bin ich Wurzel .... schwimme Wolke im Blau, fließe Welle im Bache, knospe Blatt am Strauch, bin in Vergessen, bin in tausendmal ersehnte Wandlung getaucht“[118]).

Das, was an Hesse und Rilke im Nacheinander aufgewiesen wurde, erscheint in den beiden Romanen von Scholz, in der ‚Perpetua‘ und im ‚Weg nach Ilok‘ in glückhafter Verbundenheit. Der Unterschied zwischen Hesse und Scholz liegt nur darin, daß Hesse bis zu Gott-Kosmos selbst vorstößt und die Vielgestaltigkeit der anima vegetativa sich im schlechthin Kosmischwerden zeigt, während Scholz mehr das menschliche Bereich der anima vegetativa betont, das heißt, für ihn kommt Seele in erster Linie dem Menschen zu; daß alles andere Sein auch noch Seele hat, beachtet er nicht. Er sieht daher auch Gott nicht so sehr als Gott-Natur, sondern schlechthin als aequales Numinoses. Aber schon dadurch, daß er die anima vegetativa in den Mittelpunkt rückt, ist die Seele etwas wie ein Kosmos, und dem Numinosen eignet dadurch eo ipso jene Fülle, die Gott-Kosmos als „alles in allem“ zukommt. Nur — das ist gegenüber Hesse das Unterschiedliche — wird dieser Kosmosgedanke nicht so stark hervorgehoben. Der Mensch mit seiner anima vegetativa und sein Verhältnis zum Numinosen beherrscht zu sehr das Interesse von Scholz, als daß er das Kosmossein sowohl auf Seiten des Göttlichen als auch auf Seiten der Seele noch besonders hervorhebt. Im Prinzip aber besteht kein Unterschied zwischen der Auffassung von Scholz und dem, was vorher am Beispiel Hesses von der Bejahung des Dionysischen ausgeführt wurde. Wir finden auch bei ihm jene drei Momente, die sich aus der Bejahung des Dionysischen uns schon ergaben: einmal die Abwertung des Einzelseins, zweitens die Hingabe bezw. die vollständige Geöffnetheit, drittens die Erreichung des Zieles: das Dahintreiben im Dionysischen als tiefste Lebenserfüllung.

Wir werden bei der Analyse der Scholzschen Romane so vorgehen, daß die ‚Perpetua‘ im Mittelpunkt steht und der ‚Weg nach Ilok‘ nur soweit herangezogen wird, als dieser Roman diesen oder jenen Punkt besonders zu erhellen vermag / XIX /.

Zwei Vorbemerkungen sind hier kurz vorauszuschicken, die nicht eigentlich Neues bringen, aber dennoch zum Verständnis des Folgenden notwendig vorausgeschickt werden müssen.

Die erste Vorbemerkung betrifft das Verhältnis von Numinosem und seinem Symbol. Da das Göttliche der Neuromantik nicht Person ist, sondern ein kosmisches „alles in allem“, so ist jedes Einzelseiende durch sein Dasein schon Symbol des Numinosen. Aus dieser Tatsache könnte gefolgert werden, daß das Einzelsein notwendig wäre, damit sich das Numinose in ihm gestalten könnte. Doch wäre dies der Fall, so wäre das Numinose nicht mehr das „alles in allem“, da das Individuum dann vor seiner Erfülltheit mit numinosem Gehalt schon an sich bestehen müßte. De facto aber ist es so, daß das Einzelsein Teil des Numinosen ist und eigentlich erst dadurch existiert, daß es Symbol ist, wäre es nicht Symbol, würde es überhaupt nicht wirklich sein. Ferner müßte das Einzelseiende auch existenziell dann sehr gefährdet sein, wenn es versuchen würde, das Göttliche, das es darstellt, für sich zu „gebrauchen“, denn dann löste es sich auch vom Numinosen los und wäre damit

[118]) Hesse: Bilderbuch p. 309.

auch ein Nichts. Also zeigt sich auch hier wieder die vollständige Abwertung des Eigenseins, die notwendig sich dort ergeben muß, wo kreatorliches und kreatürliches Sein in eins zusammenfallen und das gesamte Wirklichkeitsbereich somit göttlich wird. Jetzt wird das Individuum wohl ein göttlicher Teil, aber für sich genommen, das heißt, ohne seinen Symbolcharakter ist es nichts, zerfließt es. Anders dort, wo das Individuum als Geschöpf gesehen wird und Gott als Schöpfer. Denn dann kann das Individuum für sich bestehen, weil es einmal nicht mit Gott-Schöpfer partizipiert und weil es zum anderen gleichzeitig in seiner besonderen individuellen Gestalt vom Schöpfer so gewollt ist als ein unwiederbringliches, mit sich selbst identisches, werterfülltes Einmaliges.

Dem Glauben an die anima vegetativa — damit gehen wir zur zweiten Vorbemerkung über — eignet als wesentliches Merkmal die Nichteinmaligkeit der Seele. Hierdurch fehlt eo ipso die relative Geschlossenheit des Menschen zur Natur hin, die dort, wo der Geist anerkannt und bejaht wird, durch Selbstbewußtsein und Selbstidentität gegeben ist. Die Offenheit aber zur Natur, das heißt die bloße Anerkennung des Universaltriebes im Menschen, löst das Besondere, das durch den Individualtrieb gegeben ist, vollständig auf, sodaß also die anima vegetativa ihr Charakteristikum gerade in dem Allesseinkönnen hat. Das will besagen: der Mensch ist nicht ein mit sich selbst identisches und sich selbst unentrinnbares Ich, sondern gleichzeitig auch ein Du, er partizipiert mit jedem Wesen, da alles in ihm liegt und zugleich alles Aeußere Teil seines Wesens ausmacht, denn „was außen ist, ist innen!"

In der Anerkennung der mystischen Partizipation der anima vegetativa liegt gerade das Charakteristische des Scholzschen Schaffens, ja, sie bestimmt seine ganze religiöse Problematik. Wir fanden — wie erinnerlich — diese Teilhabe der Seele an allem Seienden ganz deutlich ausgedrückt in den angeführten Beispielen aus Hesses Werk. Für Scholz aber spielt die kosmische Partizipation — da er immer im Bereich des bloß Menschlichen bleibt — weniger eine Rolle als gerade die Partizipation der menschlichen Seelen untereinander.

Damit wenden wir uns der Ausdeutung der ‚Perpetua' unter religiösem Aspekt zu. In diesem Roman werden bei aller Betonung der Notwendigkeit der Hingabe und der vollkommenen Geöffnetheit dem die Seele erfüllenden Numinosen gegenüber die beiden Möglichkeiten der Beziehung zum Numinosen klar ersichtlich, die wir eingangs als das sympathische und asympathische Verhältnis der anima vegetativa zum Numinosen kennzeichneten. Nicht aber so, als ob das eine Verhältnis in der einen Seele sich realisierte, das andere in der der Schwester, sondern — hier liegt das Entscheidende — beide Geschwister, die für Scholz dadurch, daß sie Zwillinge sind, auch eine Seele haben, fühlen doch, wenn sie einmal voneinander getrennt sind, die doppelseitige Wirkung des aequalen Numinosen auf ihre Seele; oder nimmt man sie als Einheit, so bringt die Gestalt Katharina-Perpetua gerade die deutliche Erhellung dessen, was wir schon in diesem Kapitel ausführten, daß nämlich das eine Numinose in seiner Wirkung auf die Seele sowohl ein amandum als auch ein tremendum ist.

Daß beide Geschwister eine innere Einheit bilden durch die mystische Partizipation ihrer Seelen, muß unser Ausgangspunkt sein. Diese Einheit wird immer wieder betont, so von dem Pfarrer (p. 12/3), dann auch von dem alten Stadtschreiber Hartmut (p. 69; 154). Sehr gut verdeutlicht wird

die Einheit durch jene Szene, in der beide Geschwister nach dem Eintritt der Marie ins Kloster zugleich krank darniederliegen und sich zu gleicher Zeit wieder erholen. Am deutlichsten aber wird die Einheit durch die Tatsache, daß die Nonne sich für das, was sie im Traum von Katharinas Leben erfährt, mit verantwortlich weiß, weil sie deren Tun als ihr eigenes empfindet.

Beide Geschwister sind anzusehen als Symbole und Formen für das Numinose, das gleichsam über das Alltägliche dahinweht, sich in ihm gestaltet und dann zu neuer Gestaltung übergeht. Nur der kann wahrhaft Symbol sein, der nichts weiter ist als bloßer Stoff, der sich beliebig kneten und auch wieder zerstören läßt und doch durch die Berührung mit dem Numinosen erst seine Wirklichkeit findet. Für die Berührung mit dem Numinosen scheint Katharina noch eher geeignet zu sein als die stille Marie, denn sie ist die erste, die in jener Nacht der schweren Krankheit der Zwillingsschwester zum ersten Mal deutlich die seelische Partizipation mit ihr spürt und damit auch das Aufbrechen alles Raumzeitlichen zum Ewigen hin. Für Katharina ist darum die Versuchung größer, den ihr vom Numinosen geschenkten seelischen Reichtum für sich zu gebrauchen, während Marie — noch verstärkt durch ihren Eintritt ins Kloster — apriori schon in der Hingabe und somit in der Bejahung der dionysischen Wesensseite des Numinosen lebt, ja, so von ihm in gänzlicher Offenheit durchspült wird, daß es beinahe nicht einmal mehr „Station" in ihr findet. Schon als Kind träumt sie davon, sich einmal gänzlich aufzuopfern: „Ich möchte für Christus und die Mutter Gottes leben wie die frommen Klosterfrauen; aber noch lieber wäre ich wie die Heiligen gestorben für Gott"[119]). Immer mehr lebt Marie in der Hingabe, ohne sich doch dieser Tatsache bewußt zu sein. Sie ist noch ganz Kind, als Katharina das Numinose, das ihre Seele erfüllt, schon für sich gebraucht, nach ihrem eigenen Willen gestaltet. „Während sich in Marien dies vollzog: daß ihr die anderen Leben lebendiger wurden als das eigene, noch nicht gelebte, das ihnen dienen wollte — drängte Katharina die anderen Leben, die auch für sie bisher nur ein bildhaftes Dasein hatten, noch weiter von sich ab, ganz ab, ganz zurück, daß sie ihr, Katharinens, Leben allein unberührt, unbeirrt, nach dessen eigenem Willen geschehen lassen mußten"[120]).

Als Marie endgültig in Friedenspforte eingetreten ist, scheint die seelische Partizipation zwischen beiden Geschwistern vollständig unterbrochen. Schon rein äußerlich tritt ihre Verschiedenheit deutlich hervor: die eine eine stille Nonne, die andere eine wild begehrende Liebhaberin. Was sie miteinander verbindet, ist nur dies: daß sie wie alles Sein mit dem Numinosen in Verbindung stehen, von ihm gehalten und durchflutet werden. Und doch ist ihr Verhältnis zum Numinosen gerade das, was ihren Unterschied bewirkt. Je mehr Katharina sich selbst will, desto stärker lebt Marie in der Hingabe, sodaß sie nichts erstrebt, als sich selbst los zu werden, wie es ihr Traum von der gestohlenen Münze sehr gut beleuchtet. Sie hat eine Münze gestohlen, die sie nicht hergeben will, die deshalb immer schwerer wird, sodaß sie schließlich nicht mehr mit dem Ohm Steinhaus, der die Züge Christi trägt, fortgehen kann, denn die Münze, die gleichsam ihren Eigenwert darstellt, den sie nicht los werden will, hindert sie, in die ewige Seligkeit einzugehen. Als Marie

[119]) Scholz: Perpetua p. 63.
[120]) Scholz: Perpetua p. 121/22.

erwacht, ist sie sich vollständig klar über ihren Zustand. Wir erleben an dieser Gestalt wieder das gleiche, was wir schon vorher bei der Kennzeichnung der Bejahung des Dionysischen vom Menschen aus feststellten: die Abwertung der Individuation, die — weil sie vom Geist her bestimmt ist — schon durch ihr bloßes Dasein sündig ist. Durch diese Tatsache wird der Weg der vollständigen Hingabe als der Erlösung frei gemacht. Deshalb dieser Gedanke, der wie eine Erleuchtung über Marie kommt und der von jetzt ab ihr ganzes Leben durchglüht, unbekümmert darum, daß sie ihr ganzes Leben schon stets in der Hingabe gelebt hatte: „Sie müsse sich opfern, sich auslöschen, das würde ihre Sünde tilgen“[121]). Dieses Neue wird ihr so wichtig, daß Scholz es noch einmal wiederholt: Marie entdeckte „mit dem Schauer der Erleuchtung das Sichopfern als ihre Erlösung und behielt es von nun an im Herzen“[122]).

Unterdessen lebt Katharina in der Bejahung der apollinischen Wesensseite des Numinosen, das heißt nicht so sehr des Apollinischen im allgemeinen, als vielmehr in der Bejahung dessen, was sich in ihr, in ihrer anima vegetativa, als Teil des Numinosen gestaltet hat und was sich nicht verändern soll. Hier liegt die Vorbedingung für das tremendum des Dionysischen. Katharina weiß wohl, daß sie in Beziehung steht zum Numinosen und ihm letztlich alles verdankt. Aber — hier liegt der Unterschied zu Marie — Katharina weigert sich, bloß „Station“, nur augenblickliche Gestalt zu sein. Sie will gleichsam den ihr einwohnenden numinosen Strom abschließen, apollinisch machen, aus dem Fluß einen sich immer gleichbleibenden See.

Im Grunde bedeutet diese Haltung die Bewußtwerdung des Individuums und damit seiner Möglichkeiten, sodaß sich jetzt das Individuum nicht einfach schlicht wachsend entfaltet, sondern die ihm genehmen Möglichkeiten mit seinem Willen realisiert. Da für den Neuromantiker die Bewußtwerdung schon an sich Sünde ist, so ist das aus ihr entstehende Wollen ebenfalls Sünde und somit auch die Gestaltung der seelischen Fülle nach eigenem Willen. Katharina — so sagten wir — lebt in der Anerkennung ihres Eigenseins und damit der ihr vom Numinosen verliehenen Kräfte. Diese Anerkennung schließt jenes egoistische Gebrauchen der Kräfte in sich, weil man dadurch zu höherem Eigenwert zu gelangen hofft. Deshalb heißt es von Katharina: „In Katharina war die Leidenschaft, den Kreis des Geheimnisses auszuschreiten, alle Kräfte der ihr unbekannten eigenen Tiefe spielen zu lassen, von Tag zu Tag gewachsen“[123]). Wohl hat sie anfänglich das Gefühl der Sünde, das konstitutiv mit allem Bewußtwerden für den Neuromantiker verbunden ist, oder, besser noch, einen „Schrecken vor der Sünde, der in allem Sichüberheben über die Schranken der Natur wie der göttlichen Gebote lauert“[124]). Dann aber feiert ihr Sichselbstwollen Triumphe in jener Szene, in der Katharina mit Hilfe der alten Zauberin Hunschild durch ihre Seelenkräfte die Braut Veits von Hohenheim, ihres ehemaligen Liebhabers, tödlich bespricht.

In diesem Selbstgestaltenwollen der vom Numinosen verliehenen Kräfte liegt auch die Aehnlichkeit Katharinens mit dem Helden des ‚Weg nach Ilok‘, Capistran — bei aller Verschiedenheit in anderer Hinsicht. Aber im Zentral-

[121]) Scholz: Perpetua p. 264.
[122]) Scholz: Perpetua p. 265.
[123]) Scholz: Perpetua p. 287.
[124]) Scholz: Perpetua p. 287.

punkt ihres Wesens stimmen beide vollkommen überein. Wohl ist Capistran der große Aszet. Doch alle Ertötung seiner Sinne ist letzten Endes nur Willenstraining und zielt nur auf das Eine: Freimachung seiner inneren Kräfte, um mit ihnen so zu schaffen, wie es ihm als das beste dünkt, wohl schaffen an Gottes Werk und somit „bloß" ein Werkzeug, aber ein Werkzeug, das nur willig ist, soweit geschieht, was es selbst für gut befindet und soweit es selbst dadurch erhöht wird. Deshalb heißt es von ihm mit Recht bei seinen Gegnern, „daß er in dem, mit dem göttlichen Teil seines Wesens untrennbar verbundenen, Teil aus niederem Staube eitel und ehrgeizig war"[125]). Sein Vorgehen gegen die Juden und deren schließliche Vertreibung und Verbrennung ist nur ein Gegenstück zu jener Beschwörungsszene der Perpetua. Denn auch hier wird mit den verliehenen Kräften Eigenes gestaltet. Die Judenverbrennung ist die „Erfüllung seiner tiefsten Sehnsucht"[126]), nur scheinbar ein Werk Gottes. In Wirklichkeit höchste eigene Befriedung und höchste Steigerung seines Eigenseins.

Sowohl bei Katharina als auch bei Capistran folgt auf die Uebersteigerung des Eigenseins seine stärkste Bedrohung, die, obwohl von äußeren Umständen bewirkt, im Grunde doch vom Dionysischen selbst ausgeht, das nun die geformte Gestaltung zerbricht zum Segen oder Unsegen des Zerbrochenen, der in seiner dionysischen Verneinung verharren kann und dadurch das dionysische tremendum weiter erfährt oder aber bis zur Bejahung sich durchringt, gleichsam willig wird und somit sich von der Sünde des Selbstseins und Sichselbstwollens „erlöst".

Als Katharina sich aus Angst vor den Folgen der Selbstausgestaltung ihrer inneren Kräfte in das Seelhaus zurückzieht, erlebt sie jene wunderbare „Verkündigung", die Furcht und Freude in ihr auslöst, in der sich in seltsamer Weise das tremendum und amandum des Dionysischen mit einander verbinden. Sie hört eine himmlische Stimme, die ihr sagt: „Ich habe dich mir erwählt, damit du für mich leidest, sterbest und zeugest. Eine kurze Zeit. Du sollst Segen bringen den Menschen, Genesung und Heil. Unbegreiflichen Segen, unbegreifliche irdische Freude und Genesung nach meinem Willen. Sie sind unnütz dem Leib des Staubes, und keine Freude ist, als die ewige. Dennoch sollst du sie bringen, sollst sie nicht begreifen und dennoch bringen. Nach meinem Willen. Bereite dich zu sterben und zu leben!"[127]).

Für Katharina liegt in dieser Verkündung höchste Gefährdung ihres Eigensinns, ja, schon sein Untergang, gleichzeitig aber nach seiner Aufgabe höchste Erfüllung, wenn auch nicht für das eigene Ich im Sinne des geistigen Selbst. Dies letzte wird schon durch die Tatsache deutlich, daß Katharina als Person getötet wird, nur als Seele in Perpetua weiterlebt. Das heißt aber, ihr Geist wird getötet, denn der Geist des Menschen ist immer eine unicitas, sodaß er sich deshalb nicht mit dem Geist des anderen vermischen kann; nur durch die anima vegetativa kann der Mensch mit anderen partizipieren, niemals aber durch seinen Geist, da dann die Selbstidentität aufgehoben wäre.

Als Katharina wegen des Verdachtes, eine Hexe zu sein, festgenommen wird, sie, die durch ihr Sichselbstwollen die größte Sünderin ist gegenüber

[125]) Scholz: Weg nach Ilok p. 218.
[126]) Scholz: Weg nach Ilok p. 345.
[127]) Scholz: Perpetua p. 327.

ihrer vollkommenen Schwester, partizipiert dennoch ihre Seele mit der Maries, sodaß auch ihr das Gute der Schwester zukommt. Deshalb spürt der Hexenrichter „eine wohltuende Kraft“[128]), die von ihr ausgeht. Immer drohender wird für Katharina der Ausgang der Untersuchung. Aber je mehr ihr Leben in Gefahr ist, umso ruhiger wird sie selbst. Es ist, als ob sich in ihr die Hingabe der Schwester durchränge, sodaß sie gerade im Sterben höchste Gesichertheit sieht, weil damit eo ipso das gänzliche Aufgenommenwerden in das Numinose verbunden ist. „Aber ein unendliches Sicherheitsgefühl, wie es uns nur in ganz seltenen Augenblicken unseres Lebens gleichsam aus Grundtiefen des Daseins, aus der einströmenden Ewigkeit unserer Existenz beschieden ist, kam als ein unsichtbarer Schild ihr zu Hilfe und zerstörte Angst und Schrecken ... Es war wie Seligkeit um sie. Katharina sank tief in dieses unaussprechliche, mit seinem Nachleuchten in sie wiederkehrende Gefühl einer sie schützenden, umgebenden, erfüllenden Ewigkeit“[129]).

Unterdessen übt sich Marie-Perpetua immer mehr in der Hingabe. Sie weiß, daß im Tod das wahre Leben ist, und bittet deshalb um ihren Tod (p. 375). „In diesem Drang der Perpetua, zu leiden, lebte auch ein unklares Sühnen- und Büßenwollen“[130].) Denn wie ihre Seele mit der Katharinens partizipiert und ihr das Sterben als Hingabe leicht macht, so partizipiert Katharinens Seele, die sich selbst will und darum tief sündig ist, mit der Mariens. „Die Zwillingsverbundenheit mit Katharina war wirksam geblieben und leitete auf geheimem Wege Erschütterungen in Perpetuens Leben — die ihr dann aus sündiger Seele aufgestiegen zu sein schienen“[131]). Ihr Sühnenwollen und Sichsündigfühlen hat also seinen Grund in der Sünde der Schwester, die auch die ihrige ist, weil sie beide innere Einheit bilden durch die Partizipation ihrer Seelen. Und diese wechselseitige Teilhabe der Seelen aneinander wird so stark, daß in einer Gestalt immer zugleich beide Seelen liegen, die eine die andere ängstigend oder aber sie erhebend durch den Willen nach Hingabe.

Sehr aufschlußreich ist die Szene, die die Nacht schildert, die der Folterung Katharinens vorausgeht. Katharina sitzt im Turm gefangen in unsäglicher Angst um ihr Leben, noch ganz die gleiche, die sie war, als sie ihre Seelenkräfte nach eigenem Willen lenkte. Die Angst wird aber sogleich tiefste Ruhe, als Perpetuens Seele sich mit der ihrigen vermischt. Beide Seelen verschmelzen, und was die Gottesmutter im Auftrage Gottes Katharina sagt, gilt eigentlich beiden Schwestern, deren Seelen in Einheit im Körper der Gefangenen ruhen. Die Hingabe Perpetuens überträgt sich auch auf die Seele Katharinens, und sie antwortet Maria, „daß sie nicht zagen und zittern wolle, sondern freudig hingehen“[132]). Die Gottesmutter, die — bezeichnend für die Betonung der Hingabe bei Scholz — „die Köstlichkeit und den Duft solcher Worte des Ergebenseins in sich sog wie Gebet und Rauchspende“[133]), tut ihr dann Gottes Auftrag kund: sie soll wirken in großem Segen für andere, nur soll sie nicht fragen, warum sie die einen retten soll, während die anderen verdammt dahingehen, denn dann erwacht Gottes „un-

[128]) Scholz: Perpetua p. 361.
[129]) Scholz: Perpetua p. 369/70.
[130]) Scholz: Perpetua p. 377.
[131]) Scholz: Perpetua p. 376.
[132]) Scholz: Perpetua p. 409.
[133]) Scholz: Perpetua p. 409.

gebändigter Zorn", weil — das wird der Grund sein — allem Fragen Bewußtwerdung der Situation vorausgeht und der Fragende nicht mehr in der absoluten Hingabe steht und somit immer irgendwie sich selbst will und dann das tremendum im Göttlichen spürt.

Auf die Frage Katharinens, was ihr geschehen werde, gibt die Mutter Gottes diese bezeichnende Antwort, die hernach erst ihre volle Deutung finden wird: „Um deinetwillen wird sterben, wer dir lieber ist als du selber, wer reiner ist als du"[134]). Als das Todesurteil über Katharina gesprochen wird, äußert sich ihr Eigensinn nochmals in tiefem Zweifel an dem durch die Gottesmutter Verkündigten: „ob diese Sicherheit, die nach ihrer ersten Todbereitschaft aus Kraft ihrer Seele und aus den Worten der Himmelskönigin über sie gekommen war, nicht Täuschung sei"[135]). Große Angst erfaßt sie, die sie aber bald verliert, als sie mit Perpetua zusammen ist.

Katharina wird verbrannt, und Perpetua sinkt bei dem Anblick des brennenden Scheiterhaufen in eine tiefe Ohnmacht, die wochenlang währt und aus der sie als vollständig anderer Mensch erwacht, als ein Mensch, in dessen Seele die Seelen beider Schwestern sich zur unlösbaren Einheit verbunden haben, nachdem das aus ihrer gemeinsamen Seele gewaltsam entfernt wurde, was sich als ein Sichselbstwollendes und darum dem göttlichen Strom Widerstrebendes erwies. Diese Nonne, die in der größten Hingegebenheit lebt — man vergleiche die Szene vor dem Bischof —, die sich nach niedrigster Arbeit drängt, die Wunder tut und „mit leidenschaftlicher Inbrunst Gott hingegeben"[136]) ist, ist das Wesen, das entstand, als das Sichselbstwollen der Katharina vernichtet wurde und die Hingabe, die Marie immer als Erlösung angesehen hatte, von ihr durch den Tod der Schwester, der wegen der Partizipation ihrer Seelen auch ihr eigener Tod ist, vollzogen wurde. Perpetua stirbt mit. Hier liegt die Erklärung für die dunklen Worte der Gottesmutter an Katharina. Doch ist der Tod der Perpetua weniger die Folge eines gewaltsamen Eingriffes als vielmehr ihre freie absolute Hingabe, geboren aus der Erkenntnis der Notwendigkeit, verwandlungsfähige Form sein zu müssen für das Numinose. Jetzt ist sie durch ihren Tod und durch die Seele Katharinens, die wahrhaft ihren Geist aufgab und als Seele in ihr weiterlebt, wirklich „Gefäß des Ueberirdischen"[137]). Deshalb spürt der Bischof sofort, als vor ihm die demütige Nonne erscheint: „hier war das Göttliche"[138]), „Gott ist in ihr"[139]).

Welche Wunder sie tut aufzuzählen, ist für die Art unserer Analyse belanglos. Es ist nur bedeutsam, aufzuweisen, worin dieses gänzliche Aufgesogensein vom Göttlichen sich zeigt, weil sich von daher auch die Möglichkeit der Erhellung des Wesens des Numinosen ergeben kann. Daß Katharina wegen ihrer Hingabe kein Eigenleben mehr führt, wurde schon kurz erwähnt. Aber das ist nicht das eigentliche Ziel der Hingabe, das darin besteht, ganz im Göttlichen zu sein und alles nun sub specie aeternitatis zu betrachten, weil man selbst mitten im Göttlichen steht und von ihm aus dann notwendig alles sehen muß, wenn das Eigensein verloren gegangen ist. „Das

[134]) Scholz: Perpetua p. 411.
[135]) Scholz: Perpetua p. 437.
[136]) Scholz: Perpetua p. 496.
[137]) Scholz: Perpetua p. 499.
[138]) Scholz: Perpetua p. 503.
[139]) Scholz: Perpetua p. 504.

war ein wortloses Eindringen in den Abgrund, in dem sich die irdischen Dinge lösen, in dem alle irdischen Worte — sei es Schuld, Sühne, Vergebung oder Zeit, Vergangenheit, Jenseits — ohne Sinn sind, als trübe Kerzen erlöschen und aufhören; in dem aber das Sein, das unzerstörbare Sein dem gereiften Menschen so erschütternd als ewig fühlbar ist, wie es sich einmal dem jungen Menschen im Frühlingswind offenbarte“[140]). In diesem völligen Eingedrungensein in das Göttliche erlebt sie die Relativität der Erscheinungen, sodaß sie sich allem Irdischen mehr und mehr entzieht; und doch weiß sie um das Symbolsein des Irdischen für das Numinose. Sie hat die göttliche Lehre langsam verstanden, „daß alles hienieden, das Weltlichste wie das Geistlichste, nur wesenloser Schatten, aber daß dennoch nichts Irdisches ungöttlich sei“[141]).

Und doch — hier liegt die andere Seite der durch die Hingabe bewirkten Erlösung und des gänzlichen Geöffnetseins für das Numinose —, diese Kenntnis der Erscheinungswelt vom Göttlichen aus, die letztlich durch das Ruhen in ihm entsteht, ist nicht die alleinige „Frucht“ der Hingabe, ist gleichsam nur die Wirkung des apollinischen Wesensteiles des Numinosen. Letzte Geöffnetheit aber heißt gerade sich gebrauchen lassen, im Strom des Dionysischen mitschwimmen, willenlos dahintreiben, wohin das Göttliche das sich ihm ganz hingebende Individuum führt.

Diese beiden Seiten der Hingabe: das Ruhen in Gott und das Schaffen durch Gott als hingebungsvollstes Werkzeug finden ihren besonderen Ausdruck in der Schlußszene, in der die gegensätzlichen Seiten des Numinosen, das Apollinische und Dionysische, sich harmonisch in der Seele der Heiligen verbinden und aus Ruhe Tat wird, aus Tat Ruhe. Da aber Ruhen und Treiben immer wieder voneinander abgelöst werden, so ist letztlich die Ruhe, das Apollinische, nur ein Uebergang und alles ein ewiges Fließen. Wohl ist das Apollinische vorhanden und anerkannt, aber bei dem Prius des Dionysischen ist es gleichsam selbst mit in dessen Strom hineingezogen.

Jener Umbruch in der Seele Katharinens vom höchsten Eigensein zur vollkommensten Aufgabe des Ich geschieht für diese gewaltsam. Sie wird gleichermaßen wie die Marie im ‚Begrabenen Gott‘ vom Dionysischen vernichtet. Für Perpetua dagegen vollzieht sich die Hingabe ganz organisch als vollständige Realisierung ihres ewigen Wunsches nach Hingabe. Capistran, der Held des ‚Weg nach Ilok‘, steht im Hinblick auf den Umbruch vom höchsten Eigenseinswollen zur Hingabe an das Göttliche und zur vollständigen Entwertung zwischen Perpetua und Katharina. Auch ihm als dem Sichselbstwollenden wird das Dionysische zum furchtbarsten tremendum, das ihn vollständig zerbricht, wie deutlich jene Szene zeigt, in der Capistran schon in der Hölle weilt, dessen Erlebnisse wir durch die Worte der ungarischen Seherin erfahren, die wegen der Partizipation ihrer Seele mit der des Mönchs diese Höllenfahrt miterlebt. Das, was Katharina allein nicht möglich ist, nämlich sich selbst zu zerbrechen, wird von Capistran noch selbst vollzogen, als er den blutrünstigen Metzger in der Unterwelt, der die Verkörperung seines Eigenseins darstellt, erfaßt und zerdrückt. In diesem Augenblick ist er erlöst, aber — hier liegt das entscheidende Moment — auch irgendwie aufgelöst. Er zerfließt. Nur durch Zufall wird Capistran dem Leben erhalten. Anfänglich

[140]) Scholz: Perpetua p. 528.
[141]) Scholz: Perpetua p. 531.

weiß er sich noch tief hineingenommen in das Unbewußte, aber je mehr er seine körperlichen Kräfte zurückgewinnt, umso stärker wird sein Wollen, das aber jetzt — hier liegt der Unterschied gegenüber seinem früheren Leben — nicht auf ihn konzentriert ist, sondern allein auf Gottes Werk: die Vertreibung der Türken. Und doch lebt er sich selbst noch zu sehr, glaubt noch zu sehr an seinen Eigenwert. Die tiefe Erkenntnis des eigenen Nichtsseins und der vollständigen Beschenktheit der Seele, die konstitutiv mit der ersten verbunden ist, geht ihm auf, als er auf einem Steinhügel sitzt, vor sich drei gehängte Verbrecher. Er sieht plötzlich die Dinge und Menschen, „als seien sie aus einem glasig sichtbar-durchsichtigen Stoff wie Rauch oder Nebel gebildet oder Schatten seien aus der Fläche in den Raum gestiegen, Wesen und doch — Nichts, wenn nur das Licht ein wenig anders fiele, das sie wirft“[142]). „Alles ist unwirklich! nichts als Nichts! Schein! Unwirklichkeit! Auch ich —“[143]). Nicht krampfhaft wie im ‚Begrabenen Gott‘ vollzieht sich die Erkenntnis des Nichtsseins alles Daseienden in der Seele Capistrans, sondern schon in halber Bejahung des Dionysischen stehend, das darum schon mehr ein amandum als tremendum für ihn bedeutet. Alles Eigensein ist nichts, sofern es nicht getragen und erfüllt wird von dem Göttlichen oder, deutlicher: sofern es nicht selbst Teil Gottes ist, weil alles, was nicht Teil des Numinosen darstellt, ein Nichts bedeutet. Das ist der tiefe Sinn der Todesszene Capistrans, in der dieser Gewaltige mit seinen Feinden Huß, Ephraim und dem jungen Türken sich aufmacht, um ganz hinzufließen in das Göttliche: alle vereinigt, trotz der im Leben sie so scharf trennenden Unterschiede, die sie als die großen Hingegebenen an das Göttliche aber alle verloren haben, weil sie sich selbst in ihrem Eigensein verloren.

* * *

Wir haben die Untersuchung soweit geführt, daß wir hier das Ergebnis dieses Kapitels kurz zusammenfassen können. Die Hinwendung zur anima vegetativa im seelischen Naturalismus wird in der Neuromantik in der Weise weitergeführt, daß nur die Seele und nur sie gewollt und als Wirklichkeit gesehen wird. Diese alleinige Anerkennung der Seele bedeutet aber metaphysisch gesehen eine Abwendung vom Geist, die, das ist das Charakteristische, vom Geist als Werteschauer selbst vollzogen wird dadurch, daß der Geist der allgemeinen Abwertung verfällt, wodurch eo ipso die Hinwendung zur Seele als dem werthöchsten Wirklichkeitsbereich ihre Berechtigung erhält.

Aus der neuromantischen Dualität von anima vegetativa und irrationalem determinierenden „Etwas“, das sich bei seiner näheren Analyse als Numinoses erwies, ergab sich eine doppelte Stellungnahme der Seele zum Numinosen, in dessen schlechthinniger Abhängigkeit sie steht, nämlich die sympathetische und die antipathetische. Diese so gegensätzliche Relation des neuromantischen Menschen zum Numinosen war aber vom Göttlichen aus gesehen durchaus gleich — und daß hier gleichsam im Göttlichen unser Standpunkt genommen werden sollte, war zu Eingang dieses Kapitels ja besonders hervorgehoben worden. Ob der Mensch in der Bejahung des Dionysischen lebt oder in seiner Verneinung — in diesem Nein- oder Jasagen zum Dionysischen lag letzten Endes der Grund für die Verschiedenartigkeit der Relation —, immer bedeutet er ein Nichts sowohl gegenüber als auch vor dem

[142]) Scholz: Weg nach Ilok p. 482.
[143]) Scholz: Weg nach Ilok p. 483/84.

Numinosen. Das heißt aber nichts anderes, als daß der Mensch vollständig determiniert ist, daß Religion für ihn nicht Verbundenheit mit dem Göttlichen ist als Voraussetzung für die tiefste menschliche Erfüllung mit ihm, sondern sklavische Gebundenheit. Die Auswirkung des deterministischen Elementes in der Neuromantik erwies dieses Kapitel nur allzu deutlich. Ja, der Mensch muß — das wird aus unserer Kenntnis der anima vegetativa deutlich geworden sein — immer determiniert sein, wo nur aus der Seele herausgelebt wird und die Abwendung vom Geist vollzogen ist. Denn nur durch den Geist ist Freiheit gegeben, nicht aber durch die Seele, die identisch ist mit dem Universaltrieb und die den Menschen unlösbar der Natur verhaftet.

Neuromantische Religion ist daher gerade nicht „Gnadenreligion", wie sie die christliche Religion ist, das heißt eine Religion, die die Aufgebrochenheit des Menschen nach „oben" sieht und im Gott des „über allem" den Gott der menschlichen Erhöhung anerkennt, weil er der Gott der Möglichkeit aller Möglichkeiten ist. Neuromantische Religion ist vielmehr — wird ein genauer Ausdruck für diese Art der Religion gefordert — Schicksalsreligion. Der Gott des „alles in allem" ist der Demiurg, der unerbittlich die Bahn der naturhaften Gesetzmäßigkeit geht, blind, ohne Liebe, ohne Gnade, weil er selbst in der unerbittlichen Gefolgschaft des Es des Schicksals steht oder weil er als Natur selbst das unerbittliche Naturgesetz sein muß. Alle Lebensschwäche, die den Neuromantikern so oft vorgeworfen wird, findet hierdurch ihre Deutung. Sie sind nicht in erster Linie schwach dem Leben gegenüber, weil sie zu dekadent sind, sondern weil sie die Nutzlosigkeit eigenen Tuns erkannt haben. Das Schicksal ist immer das Stärkere ihnen gegenüber, und da es nur Notwendigkeit ist, keine Möglichkeiten bietet, ist alles Suchen nach Möglichkeit, das jedem menschlichen Akt vorgegeben ist, für sie ein unnützes Unterfangen, ein Versuchen Gottes. Es bleibt nur das Sichfallenlassen als Ausweg aus dieser Situation. Aber auch das nicht als Erlösung im Sinne der Erhöhung, sondern als aufgezwungene Notwendigkeit.

Aus dieser Tatsache wird ersichtlich, daß aller dionysische Optimismus letztlich dionysischer Pessimismus ist, ja, Pessimismus sein muß, da des Menschen tiefste Erfüllung trotz aller Aktivität nicht im Werden liegt, sondern im Sein, in einem Ruhezustand, der letzten Endes das Ruhen in Gott ist. Alles Dionysische aber sieht Gott als Schicksal und vernotwendigt damit den Menschen, läßt ihn niemals aus der Notwendigkeit zur Möglichkeit aufsteigen.

So ist die neuromantische Situation im Grunde eine durchaus tragische. Es wird das Zurück zur Unmittelbarkeit, zur anima vegetativa angestrebt und der Geist als das Unruhephänomen abgewertet. Dadurch aber bleibt die dem Menschen zukommende Ruhelage jenseits des natürlichen Seins dem Neuromantiker verschlossen, und er gerät so aus der Freiheit in die Notwendigkeit und wird zur Aufgabe seines Wesens gezwungen, selbst wenn er in der Allwerdung höchste Erfüllung erhofft. Damit aber verliert er das, was ihn erst als Eigensein sich empfinden läßt: sein Selbst, seine unicitas, denn nur vom Geist her und durch den Geist „hat" der Mensch sich selbst.

III. Kapitel:

Das Verhältnis von Geist als Bewußtheit und anima vegetativa.

Das Einwohnen Gottes in der Seele und die Möglichkeiten seiner Ausgestaltung mit Hilfe des Geistes.

Es war schon im II. Kapitel der Weg unserer Untersuchung aus der Wesensstruktur der Neuromantik heraus aufgewiesen worden. Die Ausdeutung der Doppeldualität: aequales Numinoses und anima vegetativa; anima vegetativa und Geist vom Numinosen aus gesehen hatte gezeigt, daß der neuromantische Mensch in seiner Bindung an Gott nicht die Krönung und Vollendung seines Wesens erlebt, sondern gerade den Tod seines Eigenseins. Er verliert sich in der göttlichen Fülle, und die Hoffnung auf Erlösung ist ein schmähliches Enttäuschtwerden, denn der Mensch ertrinkt im „fließenden Gott" und wird aufgesogen von ihm.

In dem vorhergehenden Kapitel wurde die Dualität von Seele und Geist überhaupt nicht sichtbar, da der Mensch — weil er ontisch in der Vereinsamung des Geistes gegenüber der „Gemeinschaft" der Nur-Naturwesen steht — immer schon herausgefallen war aus dem Zusammenhang und so seine Situation, von außen gesehen, die bedrohteste im ganzen Daseinsbereich war, das heißt, der Mensch wurde in seiner Isolierung gewertet und war gegenüber der unendlichen Seinsfülle des Gott-Kosmos ein Nichts, wenn er sich ihm nicht restlos hingab. Diese restlose Hingabe konnte aber nur durch Aufgabe des Geistes vollzogen werden, wodurch freilich der Neuromantiker auch sich selbst aufgab. Wir können es auch so ausdrücken: der Mensch wurde im vorhergehenden Kapitel nur im Hinblick auf seinen Geist gesehen und war dadurch der gänzlichen Abwertung verfallen. Sein Seelesein war ihm ein Mittel der Hingabe oder, besser, der vollständigen Auslöschung. Diese Hingabe mittels der Seele war nur deshalb möglich, weil die Seele sich selbst als Teil Gottes erwies. So stellte sich im II. Kapitel die neuromantische Doppeldualität dar als die Dualität von aequalem Numinosen (verbunden mit der anima vegetativa) und Mensch als Geistwesen.

Wenn in diesem Kapitel die anima vegetativa selbst in den Mittelpunkt rückt, so wird schon aus dem Vorhergehenden klar ersichtlich, daß sich jetzt die Doppeldualität in voller Deutlichkeit zeigen muß, da eine Ineinsfassung des menschlichen Geistes mit Gott-Kosmos niemals möglich ist. Gleichzeitig aber wird die Seele, wenn sie im Mittelpunkt stehen will, sich auch wirklich als

etwas Besonderes ausweisen müssen, das heißt, sie darf nicht so vollständig verschwinden, daß die Dualität von Numinosem und anima vegetativa nicht mehr sichtbar wird. Wenn wir uns hier an das erinnern, was eingangs über die Art der Beschenktheit der Seele gesagt wurde, so wird klar werden, daß das Besondere der Seele nur darin bestehen kann, daß sie selbst allmächtig wird, daß nicht die Seele im Numinosen aufgeht, sondern das Numinose in der Seele, da diese erst dann im Vollbesitz ihrer Machtfülle ist, die sie in den Mittelpunkt des Wirklichkeitsbereiches stellt. Gleichzeitig aber darf diese Machtfülle nicht bloß eine vorübergehende Einwohnung des Numinosen darstellen, da dann immer noch die Gefährdung der Seele weiterbestehen würde, sondern sie muß ein unveräußerlicher Besitz der Seele sein, der ihr niemals genommen werden kann. Also muß die Seele von ihrer Determiniertheit loskommen, sie muß irgendwie unicitas sein. Freiheit und unicitas können nur dort sein, wo das Geistmoment im Menschen wirksam ist. Damit ist schon kurz angedeutet, daß die Seele sich hier mit dem Geist irgendwie auseinandersetzen muß, ja, daß sie des Geistes unbedingt bedarf. Und doch darf der Geist wieder nicht so stark wirksam sein, daß er die neuromantische Situation „gefährden" kann. So steht die Seele hier wahrhaft in doppelter Situation. Sie hat sich mit dem Numinosen auseinander zu setzen, dessen unendliche Seinsfülle sie notwendig hat, aber auch mit dem Geist, den sie ebenso wenig entbehren kann. Hiermit ist schon kurz der Inhalt dieses Kapitels umschrieben.

Wenn hier die neuromantische Position von der anima vegetativa aus gesehen wird und die Untersuchung so gegenüber dem II. Kapitel ihren Standort wechselt, so ist dieser Wechsel von der Neuromantik selbst gegeben und nicht nur von der Untersuchung her. Mit der neuromantischen Grundposition ist die Möglichkeit einer Ausdeutung ihres Verhältnisses von der Seele her mitgesetzt. Sie muß in dem Augenblick in Erscheinung treten, in dem der Versuch unternommen wird, von der Determiniertheit loszukommen. Es steht dann die Seele im absoluten Mittelpunkt, da die Mittelpunktsstellung des Numinosen verlassen ist und der Geist wegen seiner vollständigen Abwertung nicht Mittelpunkt sein kann. Hätte wirklich in der dionysischen Hingabe letzte Seinserfüllung gelegen, so wäre niemals — gerade von ein und demselben Dichter — der Versuch unternommen worden, neue Wirklichkeitsinterpretationen zu geben und sich selbst an dem eroberten Neuland zu bereichern. *Der Grund für diese Entwicklung innerhalb der Neuromantik wird letzten Endes zu suchen sein in dem Wunsche, von der Determiniertheit loszukommen.*

Schon im Eingang dieses Kapitels wurde darauf hingewiesen, daß dann, wenn die anima vegetativa versucht, ihr Besonderes gegenüber dem Numinosen zu behaupten, sie dieses Besondere nur mit Hilfe des Geistes sein kann. Außerdem muß der Geist auch schon deshalb hier sichtbar werden, weil die Seele um ihr Wesen wissen, sich selbst also erkennen muß, um dadurch zu erkennen, daß das Numinose in seiner Macht- und Seinsfülle in ihr liegt. Denn sie kann schließlich nur dann von ihrer Gefährdetheit freiwerden, wenn sie selbst irgendwie das Göttliche ist oder aber das Göttliche so in ihr ruht, daß sie es doch noch durch ihre Besonderheit beherrscht. Diese beiden Geistmomente — eben der Geist als Besonderes für die Seele und der Geist als Bewußtheit — sind aber im Grunde durchaus miteinander identisch. Denn wenn der Seele bewußt wird, daß sie durch ihren Universaltrieb Teil des Numinosen ist, und sie versucht, diesen „Teil" zum „ganzen" Numinosen zu

gestalten, so zeigt sie in dieser Bewußtheit schon ihr Besonderes, da sie in der Bewußtwerdung sich selbst begreift und in der Erkenntnis ihrer Selbstidentität ihre unicitas.

In seinem Identitätsbewußtsein aber steht der Neuromantiker unter der Kategorie des Geistes, und er würde bei der vollständigen Ausfaltung dieser Bewußtheit sich als geistpersonales Wesen erkennen, damit aber — weil der Geist ontisch zu Gott hingerichtet ist — seine Aufgebrochenheit zu Gott erleben und der ihm gestellten Aufgabe sich bewußt werden, seine leib-seelische „Natur" einzuordnen in das ganze Schöpfungsbereich mit seinem ordo und seiner Stufung. Würde aber die Selbstidentität so weit vorgetrieben, so müßte der Neuromantiker auch die Einordnung der anima vegetativa als der nicht alleinigen, sondern minderen Wirklichkeit gegenüber der Geistwirklichkeit vollziehen. Das aber ist für ihn schlechthin unmöglich, da gerade — wie das II. Kapitel zeigte — in der Neuromantik unter Abwertung des Geistes die Hinbewegung zur anima vegetativa sich vollzieht. Die Situation des Neuromantikers, die in diesem Kapitel näher ausgedeutet werden soll, wäre — auf eine Formel gebracht — deshalb so zu kennzeichnen: Hineinnahme des Göttlichen in die anima vegetativa und seine bewußte Ausgestaltung bis an die Grenze der Möglichkeit, das heißt bis dahin, wo die Aufgebrochenheit nach „oben" noch nicht sichtbar ist.

Aber — dieser Einwand wird hier zu widerlegen sein — stehen wir damit nicht wieder auf der gleichen Stufe, die wir an der Gestalt der Marie des ‚Begrabenen Gott' schon näher kennzeichneten, das heißt auf jener, in der die Seele, vom Wert des Eigenseins erfüllt, ihre Kapitulation vor dem Universaltrieb in seiner dionysischen Wirksamkeit erleben mußte? Trotz den zahlreichen Berührungspunkten handelt es sich hier doch um etwas völlig anderes. Der Unterschied wird schon durch den einfachen Hinweis deutlich, daß bei der Bejahung des Apollinischen eben nicht das „ganze" Göttliche gemeint ist, sodaß das, was verneint wird, zum tremendum wird, während hier sowohl das Apollinische als auch das Dionysische in Gott-Kosmos gewollt wird, aber nicht — hier liegt wieder ein Unterschied gegenüber dem II. Kapitel —, damit die anima vegetativa sich an die bejahte Wesensseite hingäbe, sondern damit sich das Numinose in die anima vegetativa einbette, sich so tief in sie hineingieße, daß — hier liegt der dritte Unterschied — das Wesen der anima vegetativa wohl erhöht wird, aber durchaus bewahrt bleibt oder, deutlicher: daß das Numinose hier in der Seele ertrinkt, wie vorher die Seele von ihm aufgesogen wurde. In welcher Art dies möglich ist, und ob es überhaupt möglich ist, werden die folgenden Untersuchungen erweisen.

Es bleibt zunächst zu fragen, wie eine solche „unio mystica" zwischen dem aequalen Numinosen und der anima vegetativa entstehen kann. Daß wir auch hier noch abseits stehen von der wahren unio mystica und damit von der Erkenntnis der wahren Gestalt Gottes erhellt schon die einfache Tatsache, daß hier die Seele durchaus ihre primäre Stelle im Seinsbereich behauptet. Ferner beweist es auch der besondere Charakter dieser Einwohnung Gottes. Alles echt mystische Einswerden der Seele mit Gott, der die Entwerdung der Seele vorausgeht, aber nicht — hier zeigt sich der große Unterschied gegenüber der neuromantischen Hingabe — als Aufgabe des Geistes, sondern als Hingabe des menschlich-natürlichen Wesens bei höchster geistiger Aktualität und Wachheit, ist im Grunde doch nur ein Schweben in Gott, kein Haften in ihm. Alle Bereicherung der menschlichen Wesenheit ist göttliche

Gnade und freies persönliches Geschenk Gottes, ist daher bei allem „Ruhen in Dir" doch immer unendlicher Abstand. Denn Gott ist immer der Größere, dessen die Seele nur inne wird, indem sie in der Anerkennung des „Ueberseins" Gottes steht. Treffend charakterisiert Przywara diese echt christliche unio mystica: „Das ‚Innewerden' und ‚Einssein' der besonderen mystischen ‚Nähe', die in jeder Einzelform erfahren wird, muß von einer mystischen ‚Ferne' durchgeistet sein, in der Christus zur sehnsüchtig ‚fassenden' Seele sein noli me tangere spricht und das Hineinwachsen der Seele in den Herrn als ‚Ueberhinauswachsen' des Herrn sich offenbart"[1]). Aehnlich Rosenmöller, dessen Worte gleichzeitig schlaglichtartig die besondere Art der neuromantischen Hingabe beleuchten: „Das unterscheidet die echte Mystik von ihrem Scheinbilde, daß hier die Hingabe vollendete personale Aktualität darstellt, nicht Entpersonalisierung, nicht Selbstaufgabe an ein Unpersönliches"[2]). Christliche unio mystica ist somit etwas, das von Gott als Gnade geschenkt wird und andererseits doch erst nach größter Anstrengung der Seele, selbst wenn Gott immer den Ausschlag gibt, möglich ist. Das heißt aber, die unio mystica besteht nicht von Natur. Da das neuromantische Wesen im Zuständlichen liegt, das heißt nicht im „geistigen Werden", sondern in der Unmittelbarkeit, wird auch die „neuromantische unio mystica" — so viel läßt sich schon im voraus sagen — nicht erst erkämpft werden müssen, sondern von Natur gegeben sein. Daß die unlösbare Verbundenheit Gottes mit der Seele erkannt wird, ist das Neue dieses Kapitels gegenüber dem vorherigen. Diese Erkenntnis aber setzt eine Bewußtwerdung des seelischen Inhalts voraus, die das II. Kapitel in diesem Maße noch nicht besaß. Somit stehen wir auch hier wieder vor der Sichtbarwerdung des Geistes.

Auf drei Momente haben wir also zu achten, wie schon im Eingang dieses Kapitels betont wurde: einmal auf die Seele, der das Numinose einwohnt, dann auf das einwohnende Numinose selbst und drittens auf das Verhältnis von Geist und Seele. Immer aber steht hier die Seele im Mittelpunkt, sodaß sich von ihr aus eigentlich ihr Verhältnis zum Geist und zum Numinosen verdeutlichen läßt. Da aus den vorhergehenden Kapiteln das Wesen der neuromantischen Seele schon in seinen Grundzügen bekannt ist, beginnen wir am besten zuerst mit dem Verhältnis von Seele und Geist. Dies wird schon deshalb am zweckmäßigsten sein, weil die Seele ja um sich wissen muß, um so auch das ihr einwohnende Numinose zu erkennen. In diesem Umsichwissen aber ist der Geist wirksam in ihr, und sie hat sich irgendwie mit ihm auseinanderzusetzen, will sie ihre Vormachtstellung beibehalten. Da sich aus der Auseinandersetzung mit dem Geist auch neue Wesenszüge der Seele uns erschließen werden, werden wir diese zunächst ausdeuten und dann nach den besonderen Entfaltungsmöglichkeiten der Einwohnung des Numinosen in der Seele fragen.

Beginnen wir mit dem Verhältnis von Seele und Geist. Wir stehen damit — wie noch zu zeigen sein wird — vor einem Parallelfall jener allgemeinen Hinwendung zur Seele oder, wenn man will, vor einem Sonderfall der Abwendung vom Geist mit Hilfe seiner Entwertung, die wir im II. Kapitel schon kennzeichneten. Nur liegt der Unterschied beider Arten

---

[1]) Przywara: Mystik und Distanz p. 347.

[2]) Rosenmöller: Religionsphilosophie p. 105.

der Hinwendung zur Seele darin, daß in diesem Fall der Geist schon eine weit größere Rolle spielt als in jenem, der eigentlich gerade an der Stelle einsetzt, an der der Geist von der Potenz zum Aktus aufzusteigen „drohte". Die auf ihm aufbauenden Momente des Sichselbstwollens und der Hingabe wurden nicht eigentlich in jener Bewußtseinsstärke vollzogen, die wir bei der Sichtbarwerdung der Einwohnung Gottes in der Seele voraussetzen müssen. Denn hier geht es um genaue Kenntnis des eigenen Selbst, um seine Bewußtheit schlechthin, da sie allein das Mittel der Bewahrung vor der Selbstaufgabe und der „Ueberwältigung" durch das Göttliche bilden kann, sodaß dieses der Seele wohl einwohnt, ohne sie doch in ihrem Sosein schädigen zu können. Hier soll das Numinose gleichsam ganz verseelischt werden. Gegenüber dem vorhergehenden Kapitel liegt also der Akzent der Erstheit immer auf der Seele. Damit aber ist eo ipso gleichzeitig die Forderung an die Seele gestellt, sich zu erkennen.

An dieser Stelle ergibt sich eine Schwierigkeit, die aber nur scheinbar besteht und leicht zu beheben ist. Hat der Neuromantiker nicht, wenn er den Geist als Bewußtheit für das Wissen um seine Seele „gebraucht", seinen Glauben von der Nichtigkeit und Sündigkeit der Bewußtheit, die wir im II. Kapitel eingehender darlegten, durchbrochen? Mit der Widerlegung dieses scheinbaren Gegensatzes innerhalb der neuromantischen Position stehen wir schon mitten in dem geheimnisvollen Vorgang, den wir schon andeuteten und der in der Bewußtwerdung dessen besteht, was das Wesen des Menschen als eines Nur-Seelewesens ausmacht. Die Abwertung des Bewußtseins im II. Kapitel geschah aus der Ueberlegung heraus, daß, wenn das Individuum sich selbst will im Gegensatz zu dem strömenden Gott-Natur, es notgedrungen aus dem Fluß der Gottheit herausgenommen ist, gleichsam am Ufer liegt, ausgestoßen und dem Verderben preisgegeben. Hier kommt es darauf an, sich seiner selbst so bewußt zu werden, daß die Verbindung mit Gott-Natur nicht verloren geht, oder, anders mit den Worten Ricarda Huchs: „selbstbewußt zu werden und das Selbstbewußtsein zu überwinden durch das Gottesbewußtsein"[3]). Hieraus wird deutlich, daß der Geist als Bewußtsein nicht allein gewollt wird, sondern stets in Verbindung mit der Seele und damit — weil die Seele identisch ist mit dem Universaltrieb — mit dem Universum als dem neuromantischen Göttlichen selbst. „Das Unbewußte ist das Göttliche in uns und wird unser Persönliches, wenn das Selbstbewußtsein es widerspiegelt. Sowie aber unser bewußtes Geistesleben in Gegensatz zum Unbewußten tritt und es verdrängt, wird es das Teuflische in uns"[4]). Hier liegt also der einschneidende Unterschied zwischen dem im vorhergehenden Kapitel aufgewiesenen Sichselbstwollen und damit Sündigwerden des Menschen, dem dann in der Bejahung des Dionysischen die Abwertung des Individuums folgte, und dem noch zu verdeutlichenden Sichselbstwollen dieses Kapitels. In jenem wollte das Selbst sich ohne das Göttliche, denn der Teil des Göttlichen ist niemals der ganze Gott. Hier aber sollen der Mensch und das Numinose eine Einheit eingehen, sodaß das eine Relationsglied erst seine Vollendung und Erfüllung im anderen findet; oder anders vom Menschen aus gesehen: der Mensch will sich und das Göttliche, will das Bewußte und das Unbewußte.

[3]) Huch: Entpersönlichung p. 99.
[4]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 51.

Darin also liegt die große Schwierigkeit, von der wir schon eingangs sprachen, daß der Neuromantiker bewußt sein will, ein Selbst werden möchte, ohne in der Aufgebrochenheit nach „oben" zu stehen oder, deutlicher, daß er — da im Selbst und seiner Bewußtheit der Geist wirksam ist — der Wirksamkeit des Geistes nur soweit nachgeben will, als die anima vegetativa in ihrer geistunabhängigen Selbständigkeit erhalten bleibt.

Da der Mensch ontisch angelegt ist, ein Selbst zu werden, und in diesem Sichselbsterfassen zugleich seines geistpersonalen Wesens sich bewußt wird, das durch sein Sosein ihn tief vom natürlichen Bereich trennt und ihn einreiht in das Reich der Intelligenzen, wird er sich in der Bewußtheit seiner selbst zugleich des Werteraumes bewußt, in den er kraft seines Geistes gestellt ist. Außerdem — sieht er den menschlichen Geist unter religiösem Aspekt — erkennt er Gott als absolute Geistperson, der als liebegeleiteter logos sein Kreator ist und der ihn als seine Kreatur durch die Hingerichtetheit zu ihm mit hineinnahm in das Bereich der Freiheit, die konstitutiv allen Geistwesen eignet. Gleichzeitig sieht er die ihm gestellte Aufgabe der Ausrichtung seines Doppelwesens von Geist und Natur an dem göttlichen ordo, das heißt, der Mensch vollzieht dadurch, daß er sich zum Geist hinbewegt, die Einordnung seines Wesens in das Seinsbereich, die dem Tier naturhaft zukommt und beim Menschen nur mit Hilfe des Geistes möglich ist. Diese Anpassung an den von Gott gesetzten und mit ihm wesensgemäß verbundenen ordo geschieht also letztlich immer vor Gott als der absoluten Geistperson.

Die Neuromantik aber, die in der Anerkennung der reinen Immanenz Gottes steht und somit die Transzendenz Gottes im Sinne des geistigen „über allem" nicht sieht, muß daher in jeder geistigen Höhenrichtung des Individuums eine Abirrung sehen, gleichsam ein Wachsen in einen luftleeren Raum. Gleichzeitig ist aber mit dem Glauben an die Immanenz Gottes jeder ordo sowohl von Seiten Gottes, der ihn setzt, als auch von Seiten des Menschen, der sich an ihm ausrichtet, hinfällig. Denn da die Dimension des „über" für die Neuromantik fehlt, ist der Mensch auch seines Gottes „inne" wie alles Außermenschliche. Er braucht nicht nach oben zu streben, da das „oben" ihn nur weiter von Gott entfernen würde. Dadurch aber wird die seinsmäßig bestehende Stufenordnung vollständig verwischt; denn Höhenunterschiede können nur im Hinblick auf ein Höchstes möglich und sinnreich sein. Zur Erhärtung diene das Wort Kolbenheyers, das er seinen ‚Heroischen Leidenschaften' voranstellt. Er spricht dort von dem unmittelbaren Gott, „den keine hierarchische Stufenleiter vom Mensch trennt, der .... in allem lebt, was ist, im Kleinsten und im Größten"[5]). Und doch wird der Mensch immer wieder in der Höhenrichtung stehen und damit in der Aufgebrochenheit nach oben, hierdurch aber für den Neuromantiker „sündig" werden, weil er aus „Hoffart" in der „Freiheit leeren Raum" drängt. Jene Hingabe, die die Erlösung von der „Sünde" bewirken sollte, erwies sich als vollständige Aufgabe des Individuums. Also muß eine andere Möglichkeit der Erlösung des schuldig gewordenen Individuums gesucht werden, die das Eigensein erhält und es doch entsündigt.

Wir können innerhalb des neuromantischen Entsündigungsprozesses zwei Momente unterscheiden. Das erste Moment der Entsündigung liegt sozu-

[5]) Kolbenheyer: Heroische Leidenschaften p. 110.

sagen im „sündigen" Individuum selbst. Das will besagen: wenn es nur den Gott des „alles in allem" gibt, so umfaßt er auch das Individuum mit seiner erwachenden Bewußtheit, „denn jede Individualität ist ein Sproß aus Gott, der eine Seite des göttlichen Allwesens offenbart, das sich in ihm verkörpert"[6]). Der Individualtrieb ist demnach durchaus etwas Natürliches und damit Göttliches. Aehnlich sagt es Stehr: „Der Individualismus tritt mit keiner Forderung an den Menschen heran. Er entspringt in natürlicher unvermeidlicher Weise aus dem Menschen selbst"[7]).

Aber trotz dem Teilgottessein des Individuums kann gerade in der Herausgestaltung des Eigenseins der Gedanke der Sünde für den Neuromantiker wachwerden, Sünde als Absonderung, als Bewußtheit des Selbst und konstitutiv damit verbunden die Erkenntnis der Herausgenommenheit aus dem Ganzen und seinen Zusammenhängen, sodaß das Individuum — selbst wenn es aus Gott hervorging — das Bewußtsein des Ausgestoßenseins und Sündigseins haben muß. Hier setzt nun das zweite Erlösungsmoment ein, gleichsam das neuromantische Rechtfertigungsmoment. Es besteht in der Erkenntnis, daß alles, was rein naturhaft geschieht, gut ist. Also ist auch die Bewußtwerdung gut, wenn sie aus dem „dunklen Drange" heraus geboren wird.

Es seien zunächst einige Beispiele aus dem neuromantischen Schrifttum angeführt, die das Gutsein des Naturhaften und dadurch auch des „dunklen Dranges" als eines Naturtriebes verdeutlichen. „Die natürlichen Triebe sind das, was allen Menschen gemeinsam ist und darum gut. Der einfache und kindliche Mensch schämt sich ihrer nicht, sondern hält sie heilig, weil er durch sie dem All verbunden ist. Der selbstbewußt gewordene Mensch hingegen, der Stolze, der unabhängig und einzig sein möchte, sieht in ihnen ein Abzeichen der Knechtschaft, den Ring, der ihn an die gemeinsame Sklavenkette fesselt"[8]). „Der naive Mensch, der unter Gott steht (der unbewußte Mensch), findet eben deshalb seinen Weg von selbst; der in ihm verborgene Wille treibt ihn so, wie es seinem Zweck entspricht. Die Willkür aber, das Selbstwollen und Selbstdenken, ist wie eine Mauer um diesen Willen, und je mehr er eingeschlossen ist, desto inständiger drängt der beklemmte Geist nach Befreiung"[9]). „Gott-Natur ist immer gut und wahr"[10]). Da die Seele Teil der Natur ist, ist auch sie gut. Deshalb kann Mombert im Hinblick auf die Seele sagen: „Alles, alles .... was tobt und thut, ist gut"[11]). Die neuromantische Rechtfertigung, die ich als die Rechtfertigung aus der Seele heraus bezeichnen möchte oder, besser noch, als Rechtfertigung durch die stets gutseiende Seele, ist im Grunde nur eine Folge der Hinwendung zur Seele und der Abwendung vom Geist als dem Bösen, dem Teufel schlechthin. Daß diese Rechtfertigung nicht bei der im vorigen Kapitel aufgewiesenen Hingabe erkannt wurde, war der „Irrtum" der Neuromantiker jener Stufe. Im II. Kapitel wurde zu sehr die anima vegetativa von Gott-Kosmos getrennt gesehen oder aber, wo das Bewußtsein des Selbst aufbrach, wurde das Bewußtsein nur als das „Ganz-Andere" erkannt, das

[6]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 323.
[7]) Stehr: Ueber äußeres und inneres Leben p. 28.
[8]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 304.
[9]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 208/09.
[10]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 216.
[11]) Mombert: Schöpfung p. 84.

die Einheit störte und das nur durch die Hingabe bzw. Selbstaufgabe zu vernichten war. Im Grunde lag bei dieser Einstellung zum Selbst eine viel stärkere Anerkennung des Geistes vor als hier, wo das Bewußtsein, das immer Ausdruck des menschlich-geistpersonalen Wesens ist, gleichsam vernatürlicht wird. Der Unterschied beider Haltungen wird vielleicht deutlich durch dieses Bild: Der Haltung der im II. Kapitel beschriebenen Hingabe ist gleichsam der Blick nach oben vorgegeben, der Blick in den luftleeren Raum. Geist ist hier gleichbedeutend mit Erstarrung und Tod. Leben kann dann nur das Sichfallenlassen sein, wie es Hesse in seinem Märchen ‚Der schwere Weg'[12]) klar versinnbildlicht. Demgegenüber bedeutet die zuletzt aufgewiesene Haltung mehr ein Rückwärtsgehen, den Blick hingewandt zur Natur, zum Gott des „alles in allem". Die Bewußtwerdung des Menschen wird dann erkannt als die Spitze innerhalb des ganzen Kosmos. Es ist nicht so sehr Bewußtwerdung des Selbst als Bewußtwerdung dessen, was der ganze Kosmos bedeutet und enthält. Der Mensch ist gleichsam das Spiegelbild der kosmischen Seinsfülle. Denn in dem Augenblick, in dem der Mensch den Blick nach oben wenden würde, wäre er gegenüber dem außermenschlichen Bereich das „Ganz-Andere", stände er nicht nur im Lebensspielraum, sondern auch im Wertespielraum und wäre somit durch eine unüberschreitbare Demarkationslinie von der Nur-Natur getrennt, sodaß ihn das Rechtfertigungsmoment — eben daß alles, was aus der Natur entwächst, gut ist — nicht mehr erreichen kann. / XX /.

Dadurch, daß dem Bewußtsein gleichsam die Richtung verkehrt wird von „oben" nach „unten", wird ersichtlich, daß der Aufbruch der Bewußtheit, der gleichbedeutend ist mit dem Durchbruch des Geistes, durchaus auf andere Ebene gelenkt wird. *Der Geist wird hier gleichsam zur Natur selbst.* Letzten Endes liegt dort, wo der Geist sich als Bewußtheit zeigt, wieder eins jener Gefahrenmomente vor, das, realisiert, die ganze Situation der Neuromantik „gefährden" müßte, soweit sie in der reinen Anerkennung der anima vegetativa und des damit konstitutiv verbundenen Glaubens an den Gott des „alles in allem" als des Gott-Kosmos steht. Denn der Geist als Voraussetzung des personalen Wesens — und nur um den handelt es sich — sieht sich stets im „Hinauf" und erkennt sich als „von Gott her", der über ihm und allem Sein steht. Hier tritt wieder das Gesetz der Neuromantik in Wirksamkeit, eben der Substituismus, sodaß die Bewußtwerdung nicht als Geistaufbruch und -durchbruch gesehen wird, sondern als unlösbar verknüpft mit dem Naturhaften. Aufbruch des Geistes als Selbst-Bewußtheit ist Sünde. *Wird das „von oben her" des Geistaufbruches ersetzt durch das „von unten her", so wird die Sünde wieder aufgehoben, gerechtfertigt.* Denn dann steht der Geist in Verbindung mit der Seele, ist gleichsam ihr entwachsen. Alles aber, was aus der Seele kommt, ist gut. Als Beispiel dieser Umkehrung oder der Ersetzung des Selbst-Bewußtseins durch die Bewußtheit des Menschen, trotz seinem Geist doch Gott-Kosmos zuzugehören, sei die Betrachtung Morgensterns in dem ‚Tagebuch eines Mystikers' angeführt. Es heißt dort: „Gott ist in der Natur gefangen, wenn man so sagen soll. Gott ringt sich aus ihr zum Sich Selbst erschauenden Geist empor. *Der Mensch ist Gottes Kopf*"[13]). Gleich darauf erfolgt das Recht-

[12]) Hesse: Märchen p. 88.
[13]) Morgenstern: Stufen p. 230/31.

fertigungsmoment, das, wenn auch in anderem Zusammenhang stehend, doch sinngemäß hierhergehört: „Nur eine Welt, die Gott selbst ist, darf so sein, wie sie ist .... Er darf alles sein, weil er alles ist“[13]) und — das ist hier zu ergänzen — weil alles, was aus Gott geschieht, gut ist. Gott aber als „alles in allem“ „steckt“ in jeder Aktualisierung der Anlagen eines Wesens.

Es wird gut sein, hier vor dem Hintergrund der wirklichen Situation des Menschen als eines geistpersonalen Wesens die besondere Art des neuromantischen Geistes nochmals herzustellen und damit zugleich die Beantwortung unserer Frage zu geben, wie der Neuromantiker durch das Erwachen des Bewußtseins oder, deutlicher, der Fähigkeit, sich selbst zu erkennen, es fertig bringt, seine spezifisch neuromantische Situation zu wahren, das heißt, nicht die Aufgebrochenheit nach oben wirksam werden zu lassen. In seinem Glauben, daß der Mensch gleichsam „Kopf Gottes“ bedeutet, sieht der Neuromantiker durchaus recht, da er Gott und Welt zusammenfallen läßt, das heißt aber, weil er alles „von unten her“ sieht. Denn dann stellt sich uns das Wesen des Menschen wahrhaft dar als Spitze der Natur, als ihre höchste Vollendung. Da sich aber das Wesen Gottes keineswegs in seiner Immanenz erschöpft, vielmehr seine Hauptwesenheit, da Gott absolute Geistperson ist, gerade in seiner Transzendenz liegt, wodurch Gott jenes „in und über allem“ zukommt, ist das Wesen des Menschen als Gottes Gleichnis sowohl übernatürliches als natürliches Sein. Das besagt für unseren Fall, daß nicht, wie die Neuromantik — wenigstens die dieser Stufe — glaubt, alles rein natürlich verläuft als schlichte Entfaltung der Anlagen, daß der Aufbruch des Geistes und seine Aktualisierung nicht einfach wächst ohne unser Zutun, sondern daß, obwohl die Selbstbewußtheit natürlicher Vorgang ist, ihr das Angesprochensein von Gott vorausgeht und daß der Mensch in seiner Bewußtwerdung nicht in der Vollendung seines Wesens steht, vielmehr im Anfang des unendlichen Weges des Geistes.

Die Neuromantiker müssen diese Tatsache verkennen, weil sie dem Menschen gleichsam das Gesicht verdrehen, sodaß er nicht das sieht, was vor ihm liegt, sondern nur das Hinaufsteigen des natürlich-göttlichen Seins zu seiner Bewußtheitsstufe. Für ihn ist deshalb das Wachwerden des Geistes als Bewußtsein einfach „da“. Alle Tätigkeit des Geistes liegt für ihn in der reinen und ruhigen Durchleuchtung des an sich dunklen Seelenbereiches. / XXI /.

* * *

Wir haben damit die besondere Art des Geistes in der Neuromantik soweit gekennzeichnet, daß wir jetzt uns dem Wesen der anima vegetativa zuwenden können als dem Bereich, das vom Geist durchleuchtet wird. Es wird sich zeigen, daß wir damit aber auch gleichzeitig das Verhältnis von Seele und aequalem Numinosen — von dem wir im Eingang dieses Kapitels ausgingen und dessen Analyse durch unseren Excurs über das Erwachen des Geistes zurücktrat — in der in diesem Kapitel zu behandelnden Art, eben als Einwohnung des Numinosen in der Seele, ausdeuten. Denn die anima vegetativa „hat“ ihren Gott immer, das heißt, er wohnt ihr von Natur ein, wie noch zu zeigen sein wird. Das ist das Neue in diesem Kapitel gegenüber dem vorhergehenden. Indem der Mensch sich seiner Seele bewußt

[13]) Morgenstern: Stufen p. 230/31.

wird — nicht seines Selbst, denn in dem Augenblick würde die Aufgebrochenheit nach „oben" wirksam werden —, erkennt er, daß Gott seiner Seele einwohnt. Hierdurch aber löst sich unsere Doppeldualität wieder in eine einfache Dualität auf. Da das Numinose und die anima vegetativa Einheit bilden, so läuft unsere Untersuchung letztlich auf die Kennzeichnung des Verhältnisses von Geist und Seele hinaus und auf die Ausgestaltung der Seele als die Sichtbarmachung des „Gott in mir" durch die Erhellung des Geistes.

Wir können uns hier kurz fassen, da schon im I. Kapitel das Wesen der anima vegetativa ausführlich behandelt wurde. Was hier gebracht wird, ist weniger etwas Neues als vielmehr eine Verdeutlichung und Erweiterung des schon eingangs Dargestellten. Daß wir bei der Charakterisierung des Wesens der neuromantischen Seele im Zentralpunkt der neuromantischen Weltanschauung stehen, aber auch unserer Untersuchung über die religiöse Problematik — vergleiche hier Hesses Wort: „Religion ist Seele"[14]) —, bewiesen schon die Eingangsuntersuchungen dieser Arbeit, in denen das Wesen der Neuromantik geradezu als das Leben aus der Seele heraus bezeichnet wurde. Diese Seele war aber nicht, wie immer wieder von den verschiedensten Seiten verdeutlicht wurde, Geistseele mit dem Primat der ratio und der voluntas, sondern anima vegetativa, deren Größe allein in der Intensität ihres Gefühls liegt. So sagt Hesse von der neuromantischen Seele: „In ihr ist kein Wissen, kein Urteil, kein Programm. In ihr ist bloß Trieb, bloß Zukunft, bloß Gefühl"[15]). Aus dieser Textstelle wird schon der Gegensatz zwischen Geistseele und anima vegetativa deutlich. Die Geistseele steht stets im Aufbruch zum „oben" hin, zum unbedingten Geist. Ihr Wesen liegt im Werden; sie ist immer auf der Suche nach neuen Lebensinhalten, das heißt, sie muß über das Nur-Natur-Bereich hinausdrängen. Die anima vegetativa aber wächst aus sich, denn in ihr liegt alles. Alles ist ihr gegeben. Die vegetabile Seele ist Pflanze; was sie zum Wachstum benötigt, trägt sie in sich, sie bedarf des Außen nicht, denn sie ist sich selbst genug. Deshalb sagt Sintlinger dem Pfarrer Ardelt: „Ich und mein Kind sind Trommeln, die sich von selbst spielen"[16]). Hesse sagt: „Seelen sind wie Blumen, jede an ihrem Ort angewurzelt und keine kann zu der anderen kommen, sonst müßte sie ihre Wurzel verlassen, und das kann sie eben nicht"[17]). Kennzeichen der anima vegetativa ist immer die Unmittelbarkeit und Distanzlosigkeit. Sie besitzt alles, weil sie Universaltrieb ist. Ihr Wesen liegt nicht im Sollen, sondern im Zuständlichen. / XXII /.

Wenn wir uns nun an die beiden Hauptwesensmerkmale der „neuromantischen Seele" erinnern, eben an ihre Wesensgleichheit mit dem aequalen Numinosen und an ihre Fülle an Sein — ob diese ihr geschenkt oder ihr eigentümlich zugehört, ist hier gleichgültig —, so gewinnen wir dadurch das Verständnis für die Einwohnung Gottes in der Seele. Daß die Seele in ihrem Anundfürsichsein ein Nichts ist, bewies deutlich das vorhergehende Kapitel. Wenn die Seele also ein Etwas ist oder gar ein Unendliches an Sein, so hat sie ihren Inhalt geschenkt erhalten von Gott-Kosmos, dem sie von Natur zugehört und der durch ihren Inhalt in ihr

[14]) Hesse: Demian p. 154.
[15]) Hesse: Betrachtungen p. 72.
[16]) Stehr: Heiligenhof p. 328.
[17]) Hesse: Knulp p. 84.

wohnt. Dieser Inhalt, der also Gott-Kosmos selbst ist, ist aber nichts der Seele Wesensfremdes, sondern — da zwischen Seele und Göttlichem Artgleichheit herrscht — selbst Teil der Seele. Hier liegt die innere Beziehung von Seele und Gott. *Die Seele in ihrem Ansichsein ist immer schon in Beziehung zu Gott, Gott in seinem Ansichsein immer schon in Beziehung zur Seele.* Ist die Seele ein Wert und ein Inhalt, so hat sie diese von Gott, will Gott wirklich „alles in allem" sein, so muß ihm die Seele zugehören. An dieser Stelle wird die Identität von Außen und Innen ganz verständlich. Man vergleiche das Wort Stehrs zur Erhellung des Ausgeführten: „Das unbezeichenbare Wesen, das den Grund der Welt bildet, es ist auch unser tiefstes Wesen ...., das wir in uns Seele, außer uns Gott nennen"[18]). Alles, was ist, ist göttlich, weil Gott allem einwohnt. Diese Erkenntnis, daß einmal die Seele in Gott ist und Gott in der Seele, ist das Neue, was dem Neuromantiker dieses Kapitels aufgeht. Während das vorhergehende Kapitel mehr das „in Gott" betont hatte — aus diesem Grunde mußte der Geist als das „Element", das Aufbruch will aus der naturhaften Geschlossenheit, radikal abgelehnt werden —, betont dieses Kapitel mehr das „Gott in mir".

Somit ist die Einwohnung Gottes in der Seele nicht etwa ein Endzustand menschlichen Strebens und besondere Gnade Gottes, sondern Gott ist immer in der Seele; die Seele hat ihn „von Natur", denn in allem Sein ist Gott. Daß aber der Seele diese Einwohnung Gottes aufgeht, ist nur möglich durch den Geist, der das Wesen der Seele zur Erstrahlung bringt.

Wir stehen mit der Ausdeutung dessen, was das Wesen der Seele ausmacht, durchaus auf metaphysischem Boden, gleichsam an jener Stelle, an der die Seele in ihrem innersten Wesenskern selbst auf Gott aufruht, im „Fünklein" als dem Teil der Seele, der in Gott selbst verbleibt und von dem aus alle Entfaltungen vor sich gehen, alle Veränderungen, ohne daß diese jedoch das ewige Sein dieses Fünkleins anzutasten vermöchten. In seiner Abhandlung ‚Ueber äußeres und inneres Leben', die als eine neuromantische Abhandlung ‚Ueber die Seele' anzusehen ist, legt Stehr deshalb auch immer besonderen Wert darauf, nur das wirklich als Seele anzusehen, was gleichsam die intime Zone des menschlichen Ich ausmacht: „Dieses Ich, das ich täglich erfahre ...., dieses empirische Ich ist nicht mein wahres Ich, ist nicht mein eigentliches Selbst"[19]). „Denn das, was im Bewußtsein ‚Ich' sagt, kann dieses Flüchtige, Vielveränderliche, immer Wandelbare nicht sein, sondern muß ein Wesen sein, das Flucht nicht kennt, noch Veränderung, noch Wandel. Denn alles Denken unseres Geistes muß von einer höheren Macht in uns gewertet werden, das Gefühl kann sich durch sich selbst nicht erfassen, der Geist kann seiner selbst nicht habhaft werden, und noch das tiefste Bewußtsein setzt eine durchdringende Klarheit voraus, kraft der es erst möglich ist. Diese Wesenheit in uns umfaßt alles Wissen und macht jede Erkenntnis erst möglich, bestimmt sich durch den Geist zeiträumlich, ohne selbst Zeit und Raum unterworfen zu sein, tritt denkgesetzlich in Erscheinung und ist über alle Logik erhaben. Diese Wesenheit in uns ist unser wahres Selbst. Jenes wahre Selbst des Menschen meint Jesus der Nazarener, wenn er von sich sagt: ‚Ich und der Vater sind eins' und an anderer Stelle wieder:

[18]) Stehr: Heiligenhof p. 552.
[19]) Stehr: Ueber äußeres und inneres Leben p. 17.

‚Das Himmelreich ist in euch selbst'. Wir wollen es Seele nennen"[20]). Man beachte, wie hier das Wesen der Seele immer in Verbindung mit Gott gesehen ist und so, daß Gott der Seele einwohnt. An anderer Stelle sagt Stehr von der Seele: „Seele ist das Relationslose, das Primäre, und jedes auch das höchste Menschenwerk und jeder auch der höchste Menschengeist ist nur ihr Werkzeug, durch das sie sich konstatiert, durch den sie sich darstellt, aber nicht erschöpft"[21]). Diese Seele also, die als unbegreifliches Mysterium in uns ruht, ewig sich gleichbleibend in ihrem Wesen, ein nunc stans gegenüber allem raumzeitlichen Geschehen, gilt es auszudeuten.

Zuvor aber ist es erforderlich, eine deutliche Scheidung vorzunehmen zwischen der Geistseele und der anima vegetativa, da erst dadurch das Besondere der anima vegetativa deutlich wird. De facto wird es ja immer so sein, daß der Mensch als Geistwesen primär von der Geistseele aus bestimmt wird, daß das Beharren bei der anima vegetativa seinen Grund entweder in mangelnder Geistigkeit hat oder aber — wie im Falle der Neuromantik — in epochaler Ageistigkeit und geistiger Ermüdung.

Geistseele und anima vegetativa sind sich darin gleich, daß der innere Wesenskern beider, ihr „Fünklein", unbeweglich und unabhängig ist von allem Aeußeren, in Gott ruht und von ihm bewahrt wird. Doch stehen wir hier erst an der Peripherie und haben eine Eigentümlichkeit berührt, die außer der Seele auch allem übrigen Sein zukommt, denn alles Daseiende ist trotz seiner wechselnden Daseinsform gleichsam in seiner platonischen Idee in Gott, ja, hat Teil an seinem Wesen, soweit Gott allem Sein immanent ist. Aber darüber hinaus ist der Mensch noch ein Besonderes gegenüber den außermenschlichen Wesenheiten, denn das spezifisch Menschliche liegt gerade darin, nicht in diesem Vongottgehaltenwerden zu beharren und in ewigem Gleichmaß die platonische Idee als sein Soseinsideal zu entfalten, sondern als ein ewiger Faust, als eine bestia cupidissima rerum novarum seinen Weg erst suchen zu müssen. Das will besagen: der Mensch hat nicht die Aufgabe, schlicht zu wachsen, sondern sich strebend zu mühen um seine Gestalt und um seine Stelle im Seinsbereich.

Diese Eigentümlichkeit menschlichen Wesens ist nicht Einfluß eines äußeren „Phänomens" auf ihn, das ihn sozusagen aus seiner Seinsruhe aufscheucht, aus dem „in Gott sein", das er mit allem Seienden gemeinsam hat, sodaß er nun gezwungen wäre, an anderer Stelle die Ruhe zu suchen, die er vor seiner Störung besaß, sondern, wenn der Mensch auf das Außen anders reagiert als die außermenschlichen Wesen, ist diese Reagenz immer schon Ausfluß seines ontischen Andersseins. Das Besondere des Menschen hat seinen Grund darin, daß der Mensch nicht bloßes Naturwesen ist, sondern zugleich Geistwesen. Dadurch kommt seiner Seele — selbst da, wo sie gleichsam nur ein „Fünklein" ist — eine ontische Urspannung zu, die sich im Leben auswirkt als die Spannung von Geist und Blut, von Individual- und Universaltrieb. Durch den Aufbruch des Selbstbewußtseins tritt der Mensch den unendlichen Weg des Geistes an, ist er, bei aller Verhaftetheit und Bewahrtheit in und durch Gott als „alles in allem" doch herausgehoben aus dem schlichten Bereich des rein Naturhaften, er sieht seine Wesenheit nicht

---

[20]) Stehr: Ueber äußeres und inneres Leben p. 20/21.
[21]) Stehr: Ueber äußeres und inneres Leben p. 22.

mehr im Zuständlichen, sondern im geistigen Werden mit dem Ziel des Ruhens in Gott als dem Gott über allem.

An dieser Stelle wird die Bedeutung des Selbstbewußtseins für die Wirklichkeit des Menschen sichtbar, denn erst dadurch ist er fähig, wahrhaft personale Akte zu setzen. Wir stellten deshalb diesem Kapitel die Untersuchung über das Besondere der neuromantischen Selbst-Bewußtheit voran, weil wir an ihm jetzt die Eigentümlichkeit neuromantischer Seelenhaltung explizieren können. Es wurde schon gesagt, daß der Neuromantiker das Bewußtsein nicht als Selbst-Bewußtheit sieht, sondern gleichsam als kosmisches Bewußtsein, das heißt, das Bewußtsein erhellt das seelische Bereich, ist gleichsam sein Spiegelbild. Dadurch geht dem Neuromantiker selbstverständlich der Blick für die Notwendigkeit der Höhenrichtung des menschlichen Geistes, des Sichselbstgestaltenmüssens verloren. Gleichzeitig fehlt ihm dadurch das Bewußtsein der besonderen Einmaligkeit, die jeder Gestalt als geistige sigillatio aufgeprägt ist. Hier liegt der metaphysische Grund für die Hinwendung der Neuromantik zur pflanzlichen Analogie. Denn das menschliche Individuum ist durch diese Brechung seines Bewußtseins nicht mehr Person, sondern nur Spiegelbild des Universaltriebes wie die Pflanze als individuelle Wesenheit durch ihr Dasein ihre Idee spiegelt. Der Unterschied der Individuen wird für den Neuromantiker also nicht in der unicitas liegen, sondern in der Fähigkeit, den eigenen Reichtum an Sein, der immer Naturfülle ist, zum Erstrahlen zu bringen.

Erinnern wir uns hier noch an das, was über die Wesensgleichheit von Gott-Natur und Seele bereits gesagt wurde, so ist das Wesen der anima vegetativa eindeutig bestimmt: sie ist selbst Universum, selbst unendliche Fülle an Sein, ja, sie kann selbst Gott sein. So sagt Stehr von der Seele: „Dieses Ungeheuere nennen wir in uns Seele, außer uns Gott. Aber hier wie dort ist es das Wesensgleiche, wenn auch die Formen seiner Emanation hier wir dort unendlich sind. Es ist dasselbe im Bonny-Neger wie in Beethoven, Jesus, Buddha, im Pferd, Tiger, im Hahnenfuß, im Basalt, und doch umfaßt keine Lebensgestalt und kein Geist, auch nicht das Höchste, sein Wesen vollkommen, alles ist nur Sinnbild dieser einzigen Realität. Dieses ist des Menschen wahres Selbst, sein absolutes Ich, das vor unserer Menschengeburt war und nach unserem Menschentod sein wird“[22]). Aehnlich heißt es im ‚Heiligenhof‘: „Was das Pferd war, ehe es ein Pferd wurde, ist dasselbe wie das, was der Mensch war, ehe er in die sichtbare Gestalt seines Leibes eintrat. Denn wären wir nicht in allem und strömte dieses All-Eine nicht auch in uns, wir könnten nichts erkennen“[23]). „Die Seele des Menschen ist tiefer als die ganze Welt und mehr als Christus mit all seinen Worten und Wundern“[24]).

Haben wir im Vorhergehenden das Ingottsein der Seele behandelt, so wenden wir uns nun der Folge der Eindimensionalität der neuromantischen Seele zu, die im Grunde wieder nur Folge der Eindimensionalität Gottes als des Gottes in allem ist. Wenn die Seele in Gott ruht und sie ganz in Gott ist, andererseits Gott ganz in allem Sein „steckt“, so wohnt Gott-Kosmos

[22]) Stehr: Ueber äußeres und inneres Leben p. 26/27.
[23]) Stehr: Heiligenhof p. 334.
[24]) Stehr: Heiligenhof p. 329.

auch gleichzeitig der Seele ein oder, deutlicher: Gott-Kosmos ist in der Seele wie die Seele in Gott. Die Seele ist also selbst Kosmos, wie schon das zuletzt angeführte Beispiel aus Stehr erhellte. Aehnlich sagt Hesse:

„Alles, was vor deinen Sinnen
Hundertfältig lebt und gaukelt
Ist ja dein, ist in dir innen“[25]).

Aus Bewunderung vor dem Reichtum der Seele bricht Stehr in die Worte aus: „O meine Seele, wie groß bist du! Größer als die Erde, größer als der Himmel, größer als alle Sonnen, größer als die unendliche Welt“[26]).

Auch in diesem Glauben an die Fülle der Seele irrt die Neuromantik eigentlich nicht. Sie irrt nur in den notwendigen Voraussetzungen dieses Wesens als der höchsten Fülle. Alle großen Denker — etwa Augustin in seiner Memorialehre — und nicht zuletzt Christus selbst in seinem Ausspruch: „Das Himmelreich ist inwendig in euch“ stehen in dieser Hinsicht auf gleichem Boden mit der Neuromantik. Aber — und hier liegt der große Unterschied — diesen inneren Kosmos besitzen wir bei allem „von Natur her“ doch einmal aus Gnaden und zum anderen nicht als Naturwesen, sondern als Geistwesen, deren Geist das Ebenbild des göttlichen Geistes ist oder, anders mit den Worten Eckehardts: „Was Gott von Natur, ist die Seele von Gnade“ / XXIII /. Wo aber wie in der Neuromantik das „nach oben hin offen“ der menschlichen Seele fehlt, ist auch die Fülle der Seele nicht mittelbar, nicht Gnadengabe des Gottes „in und über allem“, sondern einfach schlicht naturhaft gegeben. Das besagt: die anima vegetativa ist — da Gott alles in allem ist — „ihres“ Gottes eigentlich immer inne, sie hat ihn in unmittelbarer Gegebenheit. Gott-Natur flutet in ihr, wie sie wiederum als Teil der Natur in ihm blieb.

Von hier aus wird deutlich, daß der Weg der Neuromantik als Weg hin zur tiefsten Erfüllung des menschlichen Seins nicht in dem Hinauf des Geistmenschen bestehen kann, sondern — da dem „neuromantischen Gott“ nur die eindimensionale Wesenheit des „alles in allem“ eignet — in dem „Weg nach innen“, „denn das Ewige, das Wesen, weiß ich in mir selber wohnen“[27]). In der Seele selbst als dem Teil Gottes liegt alles. „Nicht außerhalb unser selbst, sondern aus unserem wirklichen Ich steigen die wahrhaften Güter, die wir bedürfen: die Liebe, die Güte, die Wahrhaftigkeit, die wahre Treue“[28]). Dort in der Tiefe des Bewußtseinsmeeres findet sich alles in wunderbarer Harmonie, was, durch den Geist aufgerissen, sich im Licht nur als Verzerrung des wahren Wesenskernes zeigt. Dort liegt das Fünklein, das so tief in Gott wurzelt, daß Gottes Sein zugleich sein Sein ausmacht. *Für die Religion der Unmittelbarkeit als die neuromantische Religion ist der „Weg nach innen“ geradezu ein konstitutives Kennzeichen.* So sagt Hesse in seinem ‚Weg nach innen‘:

---

25) Hesse: Trost der Nacht p. 70.
26) Stehr: Ueber äußeres und inneres Leben p. 23/24.
27) Hesse: Trost der Nacht p. 57.
28) Stehr: Ueber äußeres und inneres Leben p. 29.

„Wer den Weg nach innen fand,
Wer in glühndem Sichversenken
Je der Weisheit Kern geahnt,
Daß sein Sinn sich Gott und Welt
Nur als Bild und Gleichnis wähle!
Ihm wird jedes Tun und Denken
Zwiegespräch mit seiner eignen Seele,
Welche Gott und Welt enthält“[29]).

An anderer Stelle heißt es, gleichbedeutend mit diesem Weg nach innen, denn die Rückkehr ins Einfache ist Rückkehr in den innersten Wesenskern, auch da, wo dieses Einfache außen liegt, weil das, was außen ist, auch innen ist: „Rückkehr ins Unbewußte, ins Gestaltlose, Rückkehr zu den Anfängen. Nicht, um dort zu bleiben, sondern um uns neu zu orientieren, um an den Wurzeln unseres Seins vergessene Triebe und Entwicklungsmöglichkeiten aufzufinden“[30]). Gleichsam als Resümee seines ganzen Romans bringt Stehr dieses Sichinsichselbstversenken am Schluß seines ‚Heiligenhofes‘. Es heißt dort: „Nach dem Tode sind wir ungeteilt. Hier, in dem Zustande, den wir Leben nennen oder Dasein, wird uns alles verschleiert durch den Geist und durch das Denken, daß wir es verkehrt sehen wie die Bilder im Spiegel des Teiches oder im Sterne unseres Auges. Doch schon hier, gefesselt durch die Trugbilder von Raum und Zeit, können wir dahin gelangen, in jenes Haus ohne Mauern, das einige das Jenseits heißen, andere den Himmel und noch andere das Nichts, weil es das All ist. — Wenn ein Vogel auf der Spitze des äußersten Baumzweiges sitzt, so erlebt er nur die Bewegungen dieses Zweiges. Rückt er tiefer hinein auf den Ast, so umfaßt er die Bewegungen von hundert Zweigen und schwankt doch nur ein wenig. Wählt er aber seinen Platz im Kroneinnern, hart am Stamm, so erlebt er die Bewegungen des ganzen Baumes und wird selbst nicht mehr erschüttert. — Noch mehr wie diesem Vogel geschieht einem Menschen, der bis in die Tiefe seiner Seele sinkt. Denn dort erlebt er alles Leben, das ganze Weltall, den ganzen Gott mit all seinen Geheimnissen, weil dieser unser Grund auch der Grund Gottes ist. — Wer aber dieses weiß, von dem ist jede Trauer genommen und das Vergängliche vor dem Unvergänglichen verschwunden. Jubelt! Da ist Friede, das Glück, das Licht, die Schönheit, die niemand euch mehr nehmen kann“[31]).

Zweierlei ergibt sich aus diesen angeführten Beispielen. Einmal erweisen sie den Unterschied zwischen dem im II. Kapitel gekennzeichneten Sichfallenlassen und diesem „Wege nach innen“. Das Sichfallenlassen bedeutet im Grunde nichts weiter als ein vollständiges Sichtreibenlassen, Auslöschen des Eigenseins, soweit es im Wollen seinen Ausdruck findet; hier aber gerade ein Sichselbstwollen, dem die Bewußtheit von dem eigenen Wert immer vorgegeben ist, verbunden mit dem Bewußtsein der Einwohnung Gottes in der Seele, ein Erstrahlenmachen des innersten Wesenskernes. Das ist der Gedanke, der der Wendung zu sich selbst zugrunde liegt. Zum anderen aber erhärten diese Beispiele den Glauben an das apriorische Gutsein der anima

[29]) Hesse: Trost der Nacht p. 59.
[30]) Hesse: Betrachtungen p. 131.
[31]) Stehr: Der Heiligenhof p. 552/53.

vegetativa, den wir schon an den verschiedensten Stellen betonten und nachwiesen.

Ehe wir uns den einzelnen Ausgestaltungsmöglichkeiten des „Gott in mir" zuwenden, müssen wir nochmals auf jenen nur kurz behandelten Punkt der Rechfertigung durch die anima vegetativa zurückgreifen, da von hier aus rückschauend das Wesen der Seele noch besser beleuchtet wird, aber uns auch gleichzeitig für das Folgende mancher wichtige Aufschluß zuteil wird.

Die Bewußtheit als Aufbruch des Geistes im Menschen — so führten wir bereits aus — ist dann entsündigt, wenn sie in Verbindung bleibt mit der der anima vegetativa naturhaft mitgegebenen Seinsfülle, denn hierdurch ist gleichzeitig die Verbindung mit ihrer bonitas gewahrt. Dadurch ist sie aber gerechtfertigt und der „Gefahr" der Aufgebrochenheit nach „oben", die die Erkenntnis des Menschen als eines geistpersonalen Wesens nach sich zieht, entgangen. Daraus folgt für die besondere Situation der Neuromantik, die wir in diesem Kapitel darzulegen haben, daß es im Grunde keine Schuld und Sünde geben kann, soweit das Schuldigwerden des Individuums aus dem „dunklen Drange" heraus erfolgt und somit im Bereich der anima vegetativa verbleibt. Außerdem kann es auch schon deshalb für den Neuromantiker keine Schuld und Sünde geben, weil die Neuromantik nicht zur vollen Anerkennung des Geistes vordringt. Denn Sünde, Schuld sind nur vom Geist aus sinnreich und ihre Anerkennung setzt die Anerkennung des Geistes voraus. Der Trieb, die Seele, ist sittlich indifferent.

Aber — dieser Einwand wird sich hier erheben — bewegen wir uns dann nicht, wenn hier außer der Rechtfertigung alles fortfällt, was sonst die entfaltete Religion wesensgemäß bestimmt, gegenüber dem II. Kapitel, in der noch von Erlösung die Rede war, in fallender Linie? Keineswegs, denn einmal lag dem Schuldgefühl die absolute Verneinung des Geistes zugrunde, der hier doch wenigstens als Spiegelung und Erhellung des seelischen Bereiches anerkannt wird. Andererseits aber war diese Erlösung eine Erlösung, die vom zu erlösenden Individuum ausging, Selbsterlösung also und dadurch überhaupt keine Erlösung.

Zunächst einige Beispiele, die die Nichtanerkennung der Schuld und der Sünde durch die Neuromantik klar beweisen. „Schuld und Unschuld, Recht und Unrecht sind Vereinfachungen, sind Kinderbegriffe, und unser erster Schritt ins Heiligtum eines neuen Gottes ist der, daß wir dies erkennen"[32]). In der Unterredung des Pfarrers mit dem alten Vanlyßender im ‚Heiligenhof' findet sich diese für die Neuromantik so bezeichnende Stelle: „‚Ja, Vanlyßender, also Sündenfall hat's nicht gegeben?' ‚Nein', antwortete der Alte sanft. ‚Und Erlösung auch nicht?' ‚Nein'. ‚Und alle Menschen sind Engel?' ‚Wenn sie den Willen haben, ja.' ‚Und ein Mörder, ein Ehebrecher, Kinderschänder .... Mann, ist ein solcher Mensch auch Gott?' ‚In seiner tiefsten Seele, ja'"[33]). Stehr läßt Faber in seiner Abschiedsrede sagen: „Wer noch von Erlösung redet, redet ausgehüstelte Worte, lebt in der Sündeneitelkeit, beleidigt Gott und bäckt das Brot seiner Tage im Angstofen des Todes"[34]). Im gleichen Roman sagt Stehr: „Wer glaubt, Menschen hätten Bußwerke, Reue und Selbstpeinigung notwendig, um gerecht

[32]) Hesse: Betrachtungen p. 158.
[33]) Stehr: Der Heiligenhof p. 365.
[34]) Stehr: Der Heiligenhof p. 551/52.

zu werden, der gleicht einem Bleicher, der das Wasser peitscht, um es zu reinigen. Der schmutzigste Tümpel wird von selbst klar, wenn er in sich zur Ruhe kommt“[35]). Im ‚Tagebuch eines Mystikers‘ fragt sich Morgenstern: „Wie kann es eine Sünde für mich geben, wenn ich Gott bin?“[36]). Röttger sagt in seinen ‚Christuslegenden‘ von Jesus:

„.... tief in seiner Seele Untergrund
Lebte die Weisheit schon:
Daß alles wohl und gut zu deuten sei
Das Böse auch —“[37]).

Aehnlich läßt er Jesus in seiner Unterredung mit seinen Jüngern sprechen: „‚So wissen wir nun, daß alles aus der Tiefe ist. Und darum ist not, daß alles Leben am Ende freigesprochen wird.‘ — ‚Alles? Herr, alle Sünde, allen Frevel?‘ Jesus sprach: ‚Alles! Aber versteht wohl: am Ende! Darum bleibet der Frevel: Frevel im Leben. Erkennet aber auch recht, daß nichts ohne Bedeutung geschieht. Und darum bleibt am Ende nichts anderes übrig, als frei zu sprechen. Und selbst der vorbedachte Frevel, das vorbedachte Böse, es wird letzten Endes ausgewischt werden. Denn er war doch.... hervorgegangen aus jener dunklen Tiefe‘“[38]).

Mit diesem Hinweis auf die Kategorien der Sünde und Erlösung müßte, da es die Sünde als Wirklichkeit nicht gibt und der „dunkle Drang“ apriori gut ist, unsere Betrachtung über diesen Punkt abgeschlossen sein, wenn wir hier nicht vor der seltsamen Paradoxie ständen, daß der Neuromantiker die Sünde und das Böse nicht anerkennt und doch von ihnen spricht als einer unaufhebbaren Wirklichkeit, die aber — hier liegt die zweite Paradoxie — trotz ihrem Wirklichsein eben nicht böse und sündig ist. Diese Tatsache aber muß zu denken geben. Doch werden dadurch nicht eigentlich neue Ergebnisse erschlossen, vielmehr wird nur das expliziert, was bisher über die Sündigkeit des bewußten Individuums ausgeführt wurde und was durch die Betonung der Rechtfertigung durch die Seele scheinbar in den Hintergrund trat. Es ist dies: wenn auch die Bewußtwerdung gerechtfertigt werden kann, so bleibt sie doch an und für sich — gleichsam allein betrachtet — eine Sünde, die aber wieder — wir bewegen uns hier im Zirkel — doch irgendwie gut ist, da die Bewußtheit in Verbindung mit der anima vegetativa steht und deren Bereich spiegelt und dadurch diesen erhöht.

Und doch bleibt das Böse bestehen. „Der Mensch ist nicht von Gott dazu verdammt, böse zu sein, aber er ist es durch den Ungehorsam des Selbstbewußtseins“[39]). — „Der Fels, auf dem der gesunde Mensch unerschütterlich steht, das Ich bin Ich, wankt unter ihm, weil dem Selbstbewußtsein der Spiegel des Weltbewußtseins fehlt“[40]). In diesem Letzten liegt etwas wie ein Weg der Rechtfertigung vorgezeichnet: eben die Verbindung von Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein, wodurch das Ich entsündigt ist.

Auf zwei Momente haben wir, um dieser Paradoxie näher zu kommen, das Augenmerk zu richten. Erstens auf die Tatsache, daß die Entstehung des Bewußtseins als der Hereinbruch des Geistes Sünde ist. So kann Hesse den

[35]) Stehr: Der Heiligenhof p. 108.
[36]) Morgenstern: Stufen p. 222.
[37]) Röttger: Christuslegenden p. 206.
[38]) Röttger: Christuslegenden p. 65/66.
[39]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 115.
[40]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 194.

Geist als Teufel schlechthin bezeichnen: „Der Teufel ist der Geist, und seine unglücklichen Kinder sind wir. Wir sind aus der Natur herausgefallen und hängen im Leeren“[41]). Zweitens darauf, daß diese Bewußtwerdung doch irgendwie ein natürlicher Vorgang ist, da sie, wenn außer der Natur — die identisch ist mit Gott selbst — nichts existent ist, auch nichts Anatürliches sein kann. Wir dürfen aus dieser Tatsache die berechtigte Folgerung ziehen, daß in der anima vegetativa die Dualität von Gut und Böse vorherrscht oder, anders ausgedrückt, wenn wir uns das Teuflischsein des Geistes und das Göttlichsein der Natur vergegenwärtigen: in der Seele liegen Natur und Geist.

Schon eingangs wurde das Wesen der Neuromantik als eine Dualität bestimmt, die sich im II. Kapitel uns als ein Nebeneinander von geistigem und darum sündigem Individuum und göttlicher Natur darstellte. Hier, wo die Ausdeutung der Syntheſe beider Relationsglieder vorgenommen wird, zu dessen Zweck eine Verdeutlichung des Wesens der Seele vorangehen mußte, zeigt sich uns diese gleiche Dualität wieder, hier zutiefst in der anima vegetativa ruhend und gefüllt mit ethischen Werten, jedoch nicht im losen Nebeneinander, sondern im innigsten Ineinander. Wir können auch so sagen: die Doppeldualität der Neuromantik wird bei der Einheit von aequalem Numinosen und der anima vegetativa zur Dualität von Geist und Seele, von Böse und Gut. „Wir sind Gott und Teufel“[42]). Damit ist der Glaube der Neuromantik von dem Nichtsein der Schuld und damit der Nichtnotwendigkeit der Erlösung keineswegs durchbrochen oder gar aufgehoben, denn im Augenblick, da das Individuum diese in ihr ruhende Doppelheit von Böse und Gut erkennt, „hat“ es beide als Einheit, ist das Böse als das Geistsein oder Geisthaben gleichsam paralysiert. Dadurch ist aber, weil dem Bewußtsein die Verhaftetheit an die anima vegetativa nicht verlorenging, eo ipso das Böse, die Sünde als Bewußtheit gerechtfertigt.

Daß aber der Begriff der Sünde hier dennoch auftaucht — wie immer sie auch gesehen sein mag —, erscheint bedeutsam, denn letztlich kann von Sünde, wie wir schon ausführten, wirklich nur da gesprochen werden, wo der Mensch unter der Kategorie des Geistes steht oder, deutlicher: sich als Geistwesen sieht. Wenn nun die Sünde in das Naturhafte, das im Grunde sittlich indifferent ist in seinen Wirksamkeiten, aber als Schöpfung Gottes gut ist (omne ens est bonum), selbst hineinverlegt wird, so hat also eine Verschiebung, eine Brechung stattgefunden. Da diese in der innersten Geistseele der Neuromantik vor sich ging, sehen wir im Schrifttum der Neuromantik nur die Folgen, nicht aber den eigentlichen Vorgang, der diese Folgen, eben das Natürlich-Sündigsein, überhaupt erst möglich machte. Diese Abschwächung der Sünde — denn darin besteht ihre Verlegung aus dem Werteraum in den Lebensraum — ist aber im Grunde nur eine Folge jener anfangs bereits aufgewiesenen Substitution des Geistes durch die anima vegetativa mit Hilfe der ethischen Wertnahme. Denn hierdurch wurde der Geist als Sünde gebrandmarkt, der aber, sichtbar werdend in der Bewußtheit, sich entsündigt durch seine Verbindung mit dem Seelischen. Der Neuromantiker schafft hier eigentlich also nichts Neues, sondern er läßt nur eine Möglichkeit wirklich werden, die sich durch die Hinwendung zur

---

[41]) Hesse: Steppenwolf p. 155.
[42]) Huch: Luthers Glaube p. 32.

Seele notwendig ergeben mußte. Daß hier die Sünde nicht eigentlich Sünde ist im Sinne der „christlichen Sünde", bewiesen schon die Ausführungen im II. Kapitel. Das Gute und das Böse sind für den Neuromantiker eben naturhaft gegeben. Das Festhalten am rein natürlichen Zustand des Menschen war uns gerade das bezeichnende Merkmal der Neuromantik. Dieses Ineinander von Gut und Böse liefert nur einen neuen Beitrag zu der Erhärtung des schon Ausgeführten. Gewonnen ist freilich damit nicht viel, denn der Geist ist nicht beseitigt. Im Gegenteil, es ist mit seiner Rechtfertigung und Entsündigung eher eine implizite Anerkennung gegeben. — Das ist der Fortschritt gegenüber dem II. Kapitel. Der Geist erscheint hier als Notwendigkeit, gleichsam als Linse, die die divergenten Strahlen der anima vegetativa in ihrem Brennpunkt sammelt und zum Erstrahlen bringt; der Geist ist also Einheit der seelischen Fülle.

Es seien hier zunächst zur Erhellung des Ausgeführten zwei Beispiele aus dem Schrifttum Ricarda Huchs gegeben, in dem gerade dieses Problem der Einheit von Gut und Böse, das im Grunde allen in diesem Kapitel behandelten Dichtern zu Grunde liegt — selbst wenn es unausgesprochen bleibt —, besonders deutlich wird. Zur näheren Erläuterung sei nur im voraus hinzugefügt, daß unter Gott Gott-Natur gemeint ist und unter dem Teufel die Gestalt, die am meisten Selbstbewußtsein besitzt, am geistigsten ist und darum am bösesten. Dann erst, wenn er sich mit Gott vereinigt, Gott zum Erstrahlen bringt durch sein Bewußtsein, ist er gerechtfertigt und gut. „Ein Sein oder eine Kraft, die nicht Gott ist ..., muß Gott entgegengesetzt sein, sozusagen ein Gegengott. Denn er ist ja aus Gott, hat aber die Aufgabe, nicht Gott selbst zu sein. Ich finde, man stellt sich das am besten so vor, wenn man sich Gott als einen Strahl denkt, der sich hemmt .... und spiegelt, gegen sich selbst umbiegt .... Dieser abgeleitete oder reflektierte Strahl ist Gott und Teufel, Gott, insofern er aus Gott, ... Teufel, insofern er sich für Gott selbst hält und dadurch .... Gegen-Gott wird ... Das Böse soll nicht sein, aber es muß sein, damit Gott sich selbst erkennen kann"[43]). — „Gott offenbart sich durch Satan, indem er ihn überwindet und ihn zwingt, seinen Willen zu vertreten. Satan ist ja überhaupt nichts Selbständiges, sondern eine Abspaltung von Gott, die Gott zuläßt, um sich durch sie zu offenbaren"[44]).

Diese Ineinanderverhaftetheit von Gut und Böse, oder, anders ausgedrückt: von Universaltrieb und Individualtrieb tritt also, da es im Wesen des Lebendigen schlechthin liegt, die Anlagen zu entfalten, gleichsam an den Menschen mit der Forderung heran, beide Pole in seinem Wachstumsprozeß gleichmäßig zu entfalten. Denn würde der Mensch nicht bewußt werden, so würde er sich gleichsam um seine „Frucht" bringen, sozusagen nur „Blüte" sein. „Die Sünde muß geäußert, sie muß begangen und bekannt werden ... das Sündigen muß, wie das Gute, gewußt werden, wenn es fruchten soll"[45]). — „Unsere Zeit ist voll von Melanchthons, die erst nicht sündigen wollen und schließlich nicht mehr können"[46]). — „... Sünde zugleich die Ursache des Lebens und von Gott gewollt, also in gewissem Sinne göttlich"[47]). Es ist

[43]) Huch: Luthers Glaube p. 38.
[44]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 233.
[45]) Huch: Luthers Glaube p. 16.
[46]) Huch: Luthers Glaube p. 15.
[47]) Huch: Luthers Glaube p. 61.

äußerst charakteristisch für diese Haltung der Neuromantik, daß Ricarda Huch gerade die Gestalt Fausts anführt, der „gründlich" sündigte, diese Gestalt, in der sich das Wesen der anima vegetativa am reinsten zeigt, dessen Rechtfertigung ähnlich wie in der Neuromantik gerade darin besteht, die Sünde zu paralysieren durch ihre Verlegung in den „dunklen Drang" und dadurch trotz seinem Sündigen auf dem „rechten Wege" zu sein, denn „als Sichäußern ist Sündigen gut"[48]).

Dieser Hinweis auf die Aufforderung zur Sünde ist ein erneuter Beweis für die schon fast positive Anerkennung des Geistes durch die Neuromantik, freilich gilt der Geist nur soweit als positiv, als er das Bereich der Seele zum Erstrahlen bringt, ohne daß ihm nun, verständlich durch seine Teilhabe am allgemeinen Geist, der in seiner reinsten Gestalt mit dem Teufel selbst identifiziert wird, jene bonitas eignet, die das Hauptattribut der anima vegetativa ausmacht.

Hier ist der Ort, die Frage nach dem, was durch dieses Ineinander von Geist und Seele — denn darum handelt es sich im Grunde — für das Wesen der Neuromantik gewonnen ist, zu beantworten. Daß trotz diesem Ineinander eigentlich keine harmonische Einheit geschaffen ist, wird deutlich geworden sein; es ist höchstens eine Spannungs- bezw. Explosiveinheit. Nur soviel ist erreicht, daß auch der Neuromantiker hier in der Anerkennung des doppelseitigen Charakters des menschlichen Seins steht oder, besser noch, der Dialektik von Individual- und Universaltendenz, jener Dialektik, die den Menschen zu dieser bestia cupidissima rerum novarum macht, aber auch zugleich an seine ontische Oszillation die Forderung nach Ausgleich der Gegensätze stellt. Das will besagen: das seinsmäßige Unruhigsein des Menschen ist darauf angelegt, Ruhe zu finden, gleichsam das „cor inquietum" nur als einen Uebergang anzusehen. Dieses Ruhen und diese Ausgleichung der Gegensätze geschieht aber letztlich immer durch die Fundierung des menschlichen Wesens auf Gott.

Ganz anders aber muß sich für die Neuromantik, die das „Ruhen in dir" nicht anerkennen kann, die menschliche Dialektik erweisen. Hier mündet auch dieser Teil unserer Untersuchung wieder in das ein, was wir als konstitutives Merkmal der Neuromantik schon so oft betonten: eben jenes Festhalten am naturhaft Gegebenen um jeden Preis. Das heißt aber, das wird jetzt ganz klar, Festhalten an der Dialektik menschlichen Seins, ohne durch die Hinwendung zur absoluten Geistperson die wahre und einzige Synthese der Gegensätze zu vollziehen. *Nicht ein Zwischenzustand ist dieses menschliche Hin und Her für die Neuromantik, sondern ihr Zustand schlechthin. Ja, die Verzuständlichung der menschlichen Oszillation ist das, was sich uns als Ergebnis der Untersuchung dieses Kapitels darstellt.* Der Neuromantiker bleibt also in einem ewigen Unruhigsein und versucht, darin seine tiefste Befriedung zu finden. Immer wieder muß der Mensch in der Neuromantik, wenn er in der Bewußtwerdung den Geist sieht, hinabtauchen in das reinigende Bad der Seele, so sein Versündigen entsühnen und dadurch gleichzeitig die Fülle der anima vegetativa, den „Gott in sich", erstrahlen machen. „Wie auf den Tag die Nacht folgt, so muß das Ich, nachdem es seines Selbstseins bewußt geworden ist, wieder in Gott untergehen und sich

[48]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 286.

selbst aufgeben“[49]). Denn die Bewußtheit an sich wäre teuflisch, sie ist nur gut, falls die Verbindung mit der Seele nicht aufgegeben wird, das heißt aber nichts anderes, als daß die unio mystica von Geist und Seele immer wieder eingegangen werden muß, da die Bewußtwerdung, gradlinig fortgesetzt, Aufbruch schaffen würde und somit „Gefährdung“ der ganzen neuromantischen Situation. Die Verzuständlichung der menschlichen Dialektik meint Hesse, wenn er sagt: „Heim kommt man nie“[50]).

Eine dichterische Zusammenfassung der neuromantischen Verzuständlichung der menschlichen Dialektik gibt — wenn auch stark mythisiert — Mombert in seinem Mythos ‚Der Sonne-Geist‘. Freilich fehlt das Moment der Sünde und dadurch das Moment der Rechtfertigung völlig, aber letztlich ist von ihm aus das Hinabmüssen des Geistes in das Chaos der Seele nur verständlich. Auch hier finden sich die drei Momente wieder, die wir in diesem Kapitel behandelten. Einmal die Einheit von Geist und Seele bzw. Natur; zweitens der Reichtum der Seele durch ihr Kosmossein; drittens die Dialektik menschlichen Seins. Ob hier unter der Gestalt der Himmlischen die anima vegetativa oder Gott-Natur verstanden wird, ist bei der Gleichheit des Wesens von Gott und Seele völlig belanglos, ebenso, ob der Geist Einzelgeist ist oder Geist im allgemeinen. Das Ergebnis wird immer das gleiche sein: der Geist hat bei aller Negativität doch positiven Akzent, aber immer wieder muß er hinab in das seelische Bereich, immer wieder „sterben“, denn menschliche Dialektik ist ewige Dialektik von Geist und Seele, von Geist und Natur, von Gott und Teufel.

Ein harmonisches Spiel kreist um die Himmlische. Alles glüht um sie und in ihr. Da ruft sie den schwirrenden Kometen plötzlich in seliger Lust zu:

„Tanzt ihr Wellen! Jauchzt ihr Gespielen!
Denn ich trage, was mich selig freut,
Trag ein Wunderding im Schoß.
. . . . . .
Ich bin geworden die himmlische Mutter .
Das drängt mich aus dem Glanz in eine stille
undurchrollte Welt, dort nachzusinnen.
Dort gebär ich den Gedanken“[51]).

In der Tiefe sitzt die Himmlische und hält auf ihrem Schoß die Welten-Blüte, die plötzlich auffliegt, weit dahintreibt, schließlich an einem Bach niederfällt. Aus ihrem Samen wird die Sonne geboren, der Geist, durch den die himmlische Mutter erwacht. Voll Freuden singt sie ihm zu:

„Strahlender — Leuchtender
Glänzender — Schimmernder
Geist“[52]).

Beide gehen miteinander die Vermählung ein und leben in tiefster Harmonie. Plötzlich aber durchschüttert den Geist großes Weh. Er stürzt sich wieder hinab in das Chaos, löscht sich gleichsam aus, sodaß auf die Himmlische tiefe Nacht fällt. Aber die Sonne erhebt sich wieder aus der

[49]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 20.
[50]) Hesse: Demian p. 94.
[51]) Mombert: Der Sonne-Geist p. 12/13.
[52]) Mombert: Der Sonne-Geist p. 23.

Tiefe, erblickt die Himmlische und vermählt sich wieder mit ihr. Wieder erleben beide die tiefste Erfüllung ihres Wesens. Aber wieder muß der Geist hinab in das Chaos. Und so wird es immer sein.

„Er muß wieder hinab und sitzt umfangen.
Er lauscht dem Klang der irdischen Natur.
Er vollendet drangvoll sein Geschick.
Und von Neuem muß die Himmlische
sich in Trauerflöre hüllen,
sie sieht den Untergang des Geist-Geliebten,
die Verfinsterung ihrer ewigen Licht-Hoffnung.
In ihren Ohren ertönt dumpf
trüb ein Lied von ewiger Wiederkehr"[53]).

Das ewige Wechselspiel des Menschen zwischen Seele und Geist, das wir in diesem Kapitel feststellten, ist nur ein Parallelfall zu der Dualität in der neuromantischen Gottesvorstellung. Wir hatten schon im vorhergehenden Kapitel gezeigt, daß in Gott-Natur sowohl ein dionysisches als auch apollinisches Moment liegen. Auf den Geistcharakter des Apollinischen war auch schon hingewiesen worden. Das Dionysische bedeutete das Werden und Strömen des schlicht Natürlichen. Diese Parallelität im Wesen der Seele Gottes ist nur eine Explizierung der mit der Gleichheit des Quale von Göttlichem und anima vegetativa gegebenen Möglichkeiten oder, besser, Folgerungen. Daß hier die Untersuchung, von ganz anderen Gesichtspunkten ausgehend, für die Seele die gleiche gegensätzliche innere Struktur aufweist, dient also als ein neuer Beweis für die schon eingangs betonte Wesensgleichheit von Gott und Mensch schlechthin.

Diese Qualitätsgleichheit berechtigt, da in der Seele Gut und Böse zusammenfallen, auch im Wesen Gottes dieses Ineinander anzunehmen. Damit füllt sich uns das dionysische und apollinische Element in Gott-Kosmos mit ethischen Werten und wird dadurch ganz deutlich und sinngefüllt. Hier alle Beispiele anzuführen, die als Erhärtung des oben Ausgeführten dienen, ist wegen der Ueberfülle unmöglich. Das ganze religionsphilosophische Schrifttum Ricarda Huchs fußt auf diesem Gedanken, ferner das Werk Kolbenheyers, Morgensterns und zum Teil auch das von Hesse. Nur die aufschlußreichsten Textproben seien hier gegeben. Im ‚Demian', in dem Hesse zuerst das Doppelwesen Gottes aufgeht, das er mit dem Namen Abraxas als Gott-Teufel belehnt, heißt es gleichsam als Aufforderung zur „wahren" Gotteserkenntnis: „Man müßte sich einen Gott schaffen, der auch den Teufel in sich einschließt, und vor dem man nicht die Augen zudrücken muß, wenn die natürlichsten Dinge von der Welt geschehen"[54]). An anderer Stelle sagt Hesse: „Unser neuer Glaube, für den wir jetzt den Namen Abraxas wählen, ist schön. Er ist das Beste, was wir haben"[55]). — „Gott und Satan hängen unzertrennlich zusammen"[56]). — „Das gerade ist die unsägliche Herrlichkeit Gottes, daß er den Teufel in sich begreift. Er spaltet sich in positive und negative Kraft, um in der Ueberwindung der zwischen diesen entgegen-

[53]) Mombert: Der Sonne-Geist p. 38.
[54]) Hesse: Demian p. 89.
[55]) Hesse: Demian p. 155.
[56]) Huch: Entpersönlichung p. 99.

gesetzten Kräften entstehenden Spannung Leben zu schaffen"[57]). — „Wenn der Teufel stirbt, stirbt auch Gott"[58]). — „Wo kein Teufel, da kein Gott"[59]). — Unter dem Einfluß Böhmes stehend, kommt Kolbenheyer zu der gleichen Gottesauffassung: „Indem aber Gift und Heil, Gut und Bös in allem ist, also muß auch Gift und Heil, Gut und Bös in Gott liegen. Und lieget auch. Wir sollen das Böse nit von Gott abschneiden"[60]). — „Gut und Bös ...., das ist der ganze Gott, das ist der ganz Ring und die erfüllet Sphär. Da Gott Alpha gesaget, ist also auch sinem Munde Omega entschloffen und das Leben ganz. Was ist das Leben ohn das Bös? Wird ein Teig ohn Sauerteig ein Brot? Wo ist ein Wachstumb ohn das Ferment. So nun das Laster gut ist — und wie gut, daß es ist, dann eins bewegt ander — so muß das Laster us Gott sin .... Demnach so übe sich ein jedliches des Bös, der sich nit übt, der weiß nit, was bös in ihm ist"[61]). — „Es gibt nicht einen Gott bewußt oder unbewußt ...., sondern Gott selbst ist elend und glücklich, Gott selbst fällt und erhebt sich, sündigt und überwindet sich, Gott selbst ist das Herz, die Seele, der anemos der Welt"[62]).

Diese Beispiele mögen als Erhärtung der schon kurz gekennzeichneten Gefülltheit des apollinischen und dionysischen göttlichen Wesens mit ethischen Werten genügen. Jedoch ist diese ethische Gefülltheit des Wesens Gottes nicht eigentlich gleichbedeutend mit dem „wirklichen" summum bonum und summum malum. Wir stellten das Gleiche schon bei der Doppelwesenheit der anima vegetativa fest. Ja, sie kann es im Grunde gar nicht sein, denn wäre Gott für den Neuromantiker wirklich gut im Sinne des ethischen bonum, so stände derjenige, der dieses Attribut Gottes erkennen würde, in der Anerkennung des Geistes als des überhaupt letzten Wertes, des Wertes gleichsam „an sich". Damit aber wäre der Bezug zu Gott als absoluter Geistperson vollzogen, und der Mensch, dem diese Erkenntnis würde, stände in der Aufgebrochenheit zu Gott hin. Daß hier aber dennoch ethische Wertnahme vorliegt, wenn auch stark gebrochen durch das seelische Bereich, ist letztlich nur ein Beweis für die unlösbare Verhaftetheit des Menschen an den Geist und die immer daseiende Wirklichkeit des Geistes und damit des Wertes und seiner Kenntnisnahme von seiten des Menschen.

Im Grunde gilt auch für das Wesen Gottes das gleiche, was schon von der anima vegetativa ausgesagt wurde: alles ihm Entströmende ist gut, auch der Geist, sofern er nicht allein betrachtet wird oder, besser: absolutiert erscheint. Der Teufel in Gott-Natur ist daher auch gut. „Man muß festhalten, daß der Anfang und die Natur des Teufels gut ist"[63]). — „Satan ist überhaupt nichts Selbständiges, sondern eine Abspaltung von Gott, die Gott zuläßt, um sich durch sie zu offenbaren"[64]). Diese Entbösung des Bösen oder des Teufels steht durchaus in innerem Zusammenhang mit der Transformierung Gottes als absoluter Geistperson in den Gott des „alles in allem". Bei beiden liegt letztlich eine Entpersönlichung vor. Denn auch das Böse ist personaler

[57]) Huch: Luthers Glaube p. 43.
[58]) Huch: Luthers Glaube p. 44.
[59]) Huch: Luthers Glaube p. 96.
[60]) Kolbenheyer: Pausewang p. 355/56.
[61]) Kolbenheyer: Das Gestirn des Paracelsus p. 288/89.
[62]) Morgenstern: Stufen p. 238.
[63]) Huch: Entpersönlichung p. 36.
[64]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 233.

Natur und hat seinen Sitz im Geiste, nicht aber im Trieb — ob dieser nun seelischer oder göttlicher Art ist, ist gleich. Das absolute Böse ist ein geistiger Akt und weist hin auf eine absolute Bosheitsperson, die durch diesen Akt sich aus freiem Willen gegen ein als absolute Gutheitsperson erkanntes Wesen empört, das heißt aber, daß der Teufel als Person immer Gott als Person voraussetzt. Fehlt aber diese Voraussetzung, so kann auch der Teufel niemals Person sein. Deshalb kann auch Ricarda Huch sagen: „Der Teufel ist nur etwas Negatives, ein Irrtum, und kann deshalb nicht selbst als Person erscheinen“[65]). Ist Gott außerdem identisch mit der ganzen Seinssphäre, so liegt der Teufel eo ipso auch in ihm, da außer ihm nichts existent ist.

Fragen wir hier nach der Notwendigkeit des „Bösen in Gott“, so führt uns diese Frage auf das zurück, was schon kurz über die Notwendigkeit des Geistes in der anima vegetativa ausgesagt wurde. Einmal muß Gott als das „alles in allem“ das ganze Wirklichkeitsbereich umfassen, das heißt, damit Gott „alles in allem“ ist, müssen das Dionysische und das Apollinische, das Gut und Böse, die er als widerspruchsvolle, gegensätzliche Spannung in sich trägt, sein Wesen ausmachen. Zum anderen aber ist die Notwendigkeit des „Bösen in Gott“ als Folge des alten romantischen Satzes ‚Widersprüche machen fruchtbar‘ anzusehen. Das besagt: das Wesen des neuromantischen Gottes liegt nicht im Sein, sondern im Werden; und dieses Werden ist Entwicklung aus der Spannung heraus. Der „neuromantische Gott“ lebt erst durch seine gegensätzliche Wesenheit, durch seine Dialektik und in seiner Dialektik. Gott entzündet sich an der Spannung und wird fruchtbar durch die gegensätzlichen Pole des Positiven und Negativen, der Natur und des Geistes, des Guten und des Bösen. „Gott entwickelt sich, wird (ist) nur dadurch, daß er sich beständig ‚verrennt‘, verstrickt, verwickelt, zu Knoten schürzt, daß er sich selbständig Stationen schafft. Er würde wie ein Meer ins Unendliche verfließen“[66]). Sehr gut charakterisiert Ricarda Huch die Notwendigkeit des „Bösen in Gott“: „Du könntest die Notwendigkeit des Teufels oder des Bösen mythisch auch so erklären: die pure Aktivität müßte notwendigerweise die pure Passivität zerstören, die Aktivität muß sich also eine Hemmung, einen Widerstand setzen, damit der Stoff, den sie braucht, um zu wirken, nicht verzehrt wird. Diese Hemmung gibt sich Gott, indem er dem Stoff Odem einbläst, ihm einen Teil seines Wesens, seiner Kraft gibt, die er selbständig für sich benutzen nicht nur darf, sondern sogar muß, damit Gott nicht nur eine zerstörende, sondern zugleich eine schaffende Kraft ist. Wir haben also den merkwürdigen Fall, daß der Teufel .... da sein muß, damit Gott kein Teufel ist“[67]).

Sehen wir hier einmal ganz ab von den einzelnen gegensätzlichen Attributen, die Gott-Natur als der coincidentia oppositorum zukommen, und betrachten wir nur die dialektischen Urattribute von Geist und Natur, so stellt sich dieser Gegensatz uns dar als der Gegensatz von Geist und Materie oder, um hier Irrtümer zu vermeiden, als der Gegensatz von Geist und

---

[65]) Huch: Luthers Glaube p. 38.
[66]) Morgenstern: Stufen p. 247.
[67]) Huch: Luthers Glaube p. 39.

materia prima, denn dort, wo die Natur in Gegensatz zum Geist tritt, ist sie Materie. Beide gegensätzliche Seinsarten aber stehen in innerer Spannung, in ewiger Dialektik, sie machen das Wesen des Gott-Kosmos aus. Es gibt also niemals eine Ruhe. Deshalb sagt Morgenstern auch in seinem ‚Tagebuch', hiermit zugleich eine klassische Definition der neuromantischen Gottesvorstellung gebend: „Göttliches (Theon) immer wieder in unzähligen Lebenslinien, Lebensläufen, Gott werdend (Theos) .... Gott ein ewiger und unendlicher Prozeß des Sichverlierens und Sichgewinnens .... Gott ein ewiges Rinnen .... und doch nie ganz und überall und gleichzeitig vollendet"[68]).

Auch in der Gottesvorstellung der Neuromantik springt also wieder die alte Dualität auf, eine Dualität, die ähnlich wie die der anima vegetativa als Existenznotwendigkeit verewigt, verzuständlicht wird, ja, im Grunde verzuständlicht werden muß, wo Gott identisch ist mit der Natur, dem naturhaft Gegebenen, wo Gott nur eindimensional als „alles in allem" gefaßt wird. Das besagt: der Gegensatz des Lebens, Materie und Geist, ist — da für den Neuromantiker Leben mit Gott gleichbedeutend ist — Gottes ewiger Gegensatz, ewige Dialektik. Es fehlt eben der Neuromantik die Dimension des „über allem" und damit die Anerkennung Gottes als der absoluten Geistperson und, wieder aus ihr hervorgehend, die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpflichem, von Sein und Dasein. Nur dann, wenn Gott absolute Geistperson ist, wird die Dialektik des geschöpflichen Bereiches in ihm als Einheit zusammengefaßt, findet sie wirklich Ruhe, nicht als Spannungseinheit und damit noch in ewiger Oszillation stehend, sondern als Wesenseinheit. Das daseiende Bereich ist also nicht ein ewiges Spiel und Widerspiel von Hell und Dunkel, von Gut und Böse, sondern steht in höherem Bezug, ist letztlich ausgeruht, ausgeglichen und somit trotz aller Gegensätzlichkeit und völligen Dunkelheit für den menschlichen Intellekt doch ens perlucidum, durchleuchtetes Sein hin zu Gott, dem ens absolutum.

An diesem für die Neuromantik so charakteristischen Moment der Verzuständlichung der Dialektik des Lebens zeigt sich also der ganze Unterschied zwischen der Geisthaltung und der Seelenhaltung des Menschen. Gleichzeitig wird hier der große Irrtum der Neuromantiker sichtbar, von der Seele aus die Wirklichkeit zu sehen und zu bewältigen. Es werden Gott und Welt in der Neuromantik bewegt, um die Berechtigung für das Leben aus der Seele heraus zu finden, und letzten Endes nur aus diesem einen Grunde, um im Bereich der Nur-Natur zu ruhen, um nicht den unendlichen Weg des Geistes antreten zu müssen. Und welches ist das Endergebnis? Daß gerade nicht die Ruhe gefunden wird, denn auch der Neuromantiker ist Mensch, das heißt geistpersonales Wesen, und steht dadurch „von Natur" in der menschlichen Spannung und Dialektik, die für den Geist nur Uebergang ist, nur ein Weg zu dem „donec requiescat in te", während die Seele das „cor inquietum" als ewigen Zustand hat. Das heißt, das naturhafte Ruhen des Menschen ist schon seine Oszillation, denn das menschliche Ruhen ist nur

[68]) Morgenstern: Stufen p. 269.

jenseits der Vitalsphäre möglich, über den Weg des Geistes und mit Hilfe des Geistes, aber auch nur durch den Geist.

* * *

Wir haben damit die Untersuchung dieses Kapitels soweit geführt, daß wir hier die Frage stellen können nach den verschiedenen Möglichkeiten, die sich mit der Einwohnung Gottes in der Seele ergeben. Letzten Endes wird der Unterschied, der zwischen den verschiedenen Explizierungen der Einwohnung Gottes in der anima vegetativa besteht, in der Verschiedenheit der Bewußtseinsgrade zu suchen sein, das heißt, je höher der Bewußtseinsgrad, desto klarer und deutlicher wird das seelische Bereich erstrahlen.

Schon eingangs haben wir den Unterschied zwischen der neuromantischen und der christlichen unio mystica hervorgehoben. Wohl ist christliche Mystik Aufleuchten und Aufglühen der bereits seinshaft bestehenden Einheit mit Gott in Christo, denn die Schöpfung ist von vornherein schon ein „Innen" in Gott, und der Mensch mit seiner Geistseele faßt bereits das All geistig in sich; aber da Gott immer noch mehr als das All ist, muß Gott irgendwie errungen werden, muß sich die Seele durch höchste Bewußtwerdung und Verinnerlichung zu Gott „emporarbeiten". Christliche Mystik hat ihren Gott deshalb nicht in unmittelbarer Gegebenheit. — Anders aber für die Neuromantik, deren Religion geradezu als Religion der Unmittelbarkeit bezeichnet werden kann. Für sie ist Gott immer „da", lebt mit seinem ganzen Sein innen, ja, das „Innensein" ist gerade sein konstitutives Merkmal. Deshalb sagt Rilke im Hinblick auf Gott: „Für ihn ist alles innen"[69]). Alles Seiende ist also gleichsam Teil Gottes, da es durch seine Existenz teilhat an Gott als „alles in allem". Dieses „Gotthaben" des Einzelseins ist nur eine schlichte Folgerung aus der Immanenz von Gott-Natur, sodaß wir hier keine weiteren Erörterungen über die „unio mystica" anzustellen haben. Neuromantische „unio mystica" ist naturgegeben. Christliche „unio mystica" ist freies Geschenk und Gnade Gottes.

Aus diesem „Immerhaben" ihres Gottes erklärt sich die Neigung der Neuromantik für Symbolik, die so stark ist, daß man die Neuromantik schlechthin mit dem Symbolismus identifiziert hat. Jedes Daseiende enthält Gott und stellt ihn durch seine reine Existenz schon da, wie es Rilke in seiner Geschichte: ‚Wie der Fingerhut dazu kam, der liebe Gott zu sein'[70]) deutlich gemacht hat. Neben dem Symbolsein für Gott als offensichtlicher Ausdruck und Erstrahlung des allem Sein immanenten göttlichen Kernes besteht außerdem für den Menschen noch die Möglichkeit, sich seines Symbolseins bewußt zu werden und durch diese Bewußtwerdung von sich aus beizutragen zu der Aktualisierung des „Gottesfünkleins". Damit ist ein Doppeltes gesagt: einmal, daß zwischen Gott und der anima vegetativa Qualitätsgleichheit bestehen muß, denn würde diese nicht da sein, so besäße die Seele ihren Gott nicht vollständig und in gänzlicher Unmittelbarkeit. Andererseits liegt darin so etwas wie eine göttliche Aufgabe des Menschen, ganz Seele zu werden, um so Gott am besten zum Erstrahlen zu bringen. So schreibt Hesse: „Der Mensch erscheint uns ... als die spezielle Provinz, deren derzeitige Aufgabe es ist, Seele zu entwickeln"[71]). Die Einwohnung Gottes im Menschen

[69]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 225.
[70]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. IV p. 139—147.
[71]) Hesse: Betrachtungen p. 62.

ist also immer gegenwärtig und gegeben. Es kommt nur darauf an, wie weit der Mensch sich dessen bewußt ist. In der Bewußtwerdung dieses Innenseins Gottes aber liegt der Unterschied des III. Kapitels gegenüber dem II., in dem sich der einzelne immer von Gott getrennt sah, ohne um das Gottsein der Seele zu wissen.

Durch die Möglichkeit der verschiedenen Bewußtseinsgrade von dem „Gott in uns" sind eo ipso die verschiedensten Möglichkeiten der Gottausstrahlung oder des Verhältnisses von Gott und Mensch oder einfach der Bewußtwerdung dessen, was der „Gott in uns" für den Menschen bedeutet, mitgegeben. Im Grunde werden es immer vier Möglichkeiten sein, die alle im Schrifttum der Neuromantik — wenn auch bei verschiedenen Dichtern / XXIV / — wirklich werden. Einmal die schlichte Einwohnung Gottes ohne die Bewußtheit des Gottträgers (die Bewußtheit in der Potenz ruhend); zweitens die Bewußtwerdung des Gotthabens als Bewußtheit vom Wert des Eigenseins, seine Aktualisierung als höchste Steigerung des Menschseins (der Mensch als Dämon); drittens die Bewußtwerdung der anima vegetativa und des Geistes als Bewußtheit, Erkenntnis der vollständigen Gottgleichheit (Identifizierung von Gott und Mensch); viertens die Bewußtwerdung des Gegensatzes von Geist als Bewußtheit und Gott-Natur als Chaos, der Versuch der Einigung durch den Menschen (Gotterlösung). Was hier mit den verschiedenen Möglichkeiten der Relation von Gott und Seele gemeint ist, wird bei den einzelnen Analysen an Hand der Beispiele noch näher erläutert werden.

Wie verschieden auch die Bewußtseinsgrade sind, ansteigend von der bloßen Potenz zum höchsten Aktus, ihnen allen wird der Glaube an den „Gott in mir" als zuständliches Gotthaben vorgegeben sein. „Stets habt ihr Gott gesucht, aber niemals in euch selbst. Er ist nirgends sonst. Es gibt keinen andern Gott, als der in euch ist"[72]). Das ist die Pathosformel dieser Erkenntnis der Einwohnung Gottes. An dieser Stelle, an der unsere Untersuchung jetzt steht, liegt wohl die stärkste Hinwendung der Neuromantik zur anima vegetativa und die vollständige Absage an alles Außerseelische mit allen ihren Konsequenzen, unter denen die Beschreitung des „Weges nach innen" die stärkste ist. Denn hier ist die vollständige Bewußtheit der seelischen Fülle gegeben. Die Hinwendung erscheint wie die Entdeckung eines seligen Neulandes, als Erlösung von allem Determinierenden, als Befreiung. „Es gibt nur eine Lehre. Es gibt nur eine Religion. Es gibt nur ein Glück. Tausend Formen, tausend Verkünder, aber nur einen Ruf, nur eine Stimme. Die Stimme Gottes kommt nicht vom Sinai und nicht aus der Bibel, das Wesen der Liebe, der Schönheit, der Heiligkeit liegt nicht im Christentum, ... es liegt in dir, in dir und in mir, in jedem von uns. Dies ist die alte, einzige, immer in sich gleiche Lehre, unsere einzige ewig gültige Wahrheit. Es ist die Lehre vom ‚Himmelreich', welches wir ‚inwendig in uns' tragen"[73]).

Die erste der aufgewiesenen Möglichkeiten wird wirklich in der Gestalt des Heiligenleinleins in Stehrs Roman ‚Der Heiligenhof'. Da Röttger in seiner ‚Religion des Kindes' das Kind unter gleichem Aspekt wie Stehr sieht, werden wir dieses Werk zur näheren Erläuterung des Ausgeführten heranziehen.

[72]) Hesse: Zarathustras Wiederkehr p. 43.
[73]) Hesse: Betrachtungen p. 274.

Wir erinnern uns hier — als notwendig zum Verständnis des Auszuführenden — an das, was im I. Kapitel bereits über die vegetabilische Analogie gesagt wurde, da von hier aus die Gestalt des Heiligenlenleins erst ihre vollständige Ausdeutung erhält. Der Vergleich des menschlichen Individuums mit der wachsenden Pflanze ist letztlich geboren aus der geistigen Situation dieser Stufe der Neuromantik. Denn dort, wo der Geist des Menschen noch in der Potenz ruht, ist der Mensch wie eine Pflanze, hineingenommen in das wachsende und schützende Bereich der Natur, wird von ihr gehalten und zieht aus ihr seine tiefsten Kräfte. Nicht um ihrer selbst willen ist diese vegetabilische Analogie gewählt, sondern aus neuromantischer religiöser Stellungnahme heraus. Das will besagen: wo Gott identisch ist mit der Natur, ist im Grunde, wie Morgenstern sagt, „Wachstum alles“[74]), entfaltet der Mensch im Wachstum seine tiefste Religion.

„Denn alles Leben, alle Seele, auch des Kindes
Seele, ist: wie Gott schweigend wächst und tut“[75]).

Deshalb ist hier Religion Wachstum schlechthin. Im Wachstum hat der Mensch Gott ganz, ist er vollkommen sein Teil und dadurch wahrhaft lebensvoll und fruchtbar. „Wir sind Schöpfer, soweit wir wachsen, nicht soweit wir etwas machen oder tun. Wir sind Schöpfer, soweit wir nicht widerstreben und mit uns tun lassen, soweit wir aufblühen“[76]). Der Neuromantiker hat hierdurch nicht eigentlich Neues „entdeckt“, er hat nur die letzte Konsequenz gezogen aus seinem Glauben an die anima vegetativa, wie es vor ihm das 18. Jahrhundert tat, das der eigentliche Entdecker und Ausformer der vegetabilischen Analogie ist.

In innerem Zusammenhang mit dem eben Dargelegten steht die Hinwendung der Neuromantik zum Kind. Denn das Kind besitzt die größte Möglichkeit des Wachstums und dadurch der Ausgestaltung des Gottes in ihm, ohne die Gestörtheit von außen her zu empfinden oder — um im gleichen Vorstellungsbereich zu bleiben — ohne aufgebunden zu sein an die Spaliere des gottfremden Lebens. Des Kindes Seele „ist offen, sie hat Wurzeln und Röhren in sich, dadurch das Wasser steigt und die Seele nährt“[77]).

„Die Kinder sind ganz hingegeben
dem Leben und denken nicht; sind nur“[78]).

In diesem Ganzimlebensein des Kindes liegt seine Religion, liegt seine Gottnähe oder, besser noch, sein Gotthaben.

„Kinder sind Gott-nächste“[79]).
„Wie wär 's zu denken also, daß ein Kind
Gott nicht nahe sei, da doch sein Tun
Und seine Seele Gottes Seele gleicht“[80]).

Dem „Gottinnesein“ des Kindes verleiht Morgenstern tiefen Ausdruck und gibt damit zugleich eine Zusammenfassung dessen, was eben über das Kind ausgeführt wurde.

---

[74]) Morgenstern: Stufen p. 245.
[75]) Röttger: Religion des Kindes p. 70/71.
[76]) Röttger: Religion des Kindes p. 27.
[77]) Röttger: Religion des Kindes p. 48.
[78]) Röttger: Religion des Kindes p. 52.
[79]) Röttger: Religion des Kindes p. 91.
[80]) Röttger: Religion des Kindes p. 71.

„Ein Bauernknabe liegt im Wald
und lieſt.
Warum erſchüttert mich dies Bild?
Weil ihm nichts ahnet
von ihm ſelbſt.
Ich wollt, ich wär Maria,
daß ich ihm die Füße ſalben könnte
und mit meinem Haar
ſie trocknen“[81]).

Wir können rückblickend auf dieſes Gedicht Morgenſterns und vorſchauend auf die Geſtalt des Stehrſchen Heiligenlenleins die Formel für das Kind, wie es die Neuromantik ſieht, herleiten: Kindſein heißt Gottſein, Gott ſo ganz haben, daß die innigſte Annäherung an Gott als „alles in allem“ vollzogen iſt.

In dieſem Sinne iſt das Heiligenlenlein wirklich der homo religiosus für die Neuromantik und bringt das Erſtrahlen des Gottes in uns am deutlichſten zum Ausdruck. Ihr Blindſein iſt nur ein äußeres Kennzeichen dieſes Ganzvoninnenherlebens und damit Alleshabens, denn alles Aeußere iſt auch innen. Deshalb kann der Sintlingerbauer immer wieder behaupten, ſein Kind ſei garnicht blind. „Aber es iſt ja garnicht blind. Es braucht ſie — die Augen — bloß nicht, es ſieht über die Augen hinaus“[82]). Das Lenlein — dieſe reinſte Geſtalt der vegetativen Seele in der modernen Dichtung — hat durch ihr Blindſein das Außen nicht verloren, ſondern beſitzt es in ſeiner reinſten Geſtalt, weil ſie es innen hat. „Die Augen ſind nur ein Umweg. Und was wir in der Seele ſehen, iſt ein anderes als die Welt in unſeren Augen. Deswegen gibt es hinter der Augenwelt noch eine Welt. Und jedes Ding iſt doppelt“[82]).

Durch die Einordnung des Blindſeins in die großen Zuſammenhänge der neuromantiſchen Weltanſchauung wird der Hauptcharakterzug dieſer Geſtalt verſtändlich, der nicht ſo ſehr ihr als einem beſonderen Menſchen zukommt, in dem ſie vielmehr Prototyp iſt für dieſe Art der unbewußten Einwohnung Gottes: eben das ſchon ſo oft betonte Alleshaben des Heiligenlenleins. Die Seele dieſes Kindes iſt ſo mächtig und groß, daß es immer Gott beſitzt. Es iſt ſeltſam, aber höchſt bezeichnend, daß das Lenlein niemals die Frage nach Gott ſtellt, ſich niemals um Gott müht, wie es ihr Vater ſtets tut. Aber täte ſie es, ſo ginge ein Riß durch ihr einliniges Weſen; ſie würde damit ſchon den Zuſammenhang mit Gott verloren haben. Auch ihre Aufgebrochenheit zum Irrationalen, die ſie ſelbſt im nüchternſten und alltäglichſten Leben erfährt und die für ihren Vater gerade die tiefſte Quelle ſeiner Freuden und Beunruhigungen iſt, nimmt ſie nicht als etwas Beſonderes hin. Sie iſt für ſie eine Selbſtverſtändlichkeit, die gar nicht anders ſein kann, die — das iſt der beſte Ausdruck dafür — ganz „natürlich“ iſt. Es gilt alſo hier die ſeltſame Paradoxie zu begreifen — durch die aber erſt dieſe Geſtalt ihre wirkliche Deutung erhält —, daß das Heiligenlenlein göttlich, heilig, vollkommen iſt, ohne doch von Gott etwas zu wiſſen, ohne je nach ihm zu fragen. Aber dadurch — das iſt immer wieder zu betonen —, daß ſie ſo ganz hingegeben iſt an alles, ſo willig alles mit ſich tun läßt, daß ſie wahrhaft lebt,

[81]) Morgenſtern: Einkehr p. 86.
[82]) Stehr: Der Heiligenhof p. 80.

hat sie Gott und strahlt er aus ihr. Das Heiligenlenlein ist ganz Symbol, wie dem Neuromantiker jedes Ding für das All-Eine Symbol ist; oder anders — wenn wir uns an das Natursein Gottes erinnern —: das Lenlein ist vollständig Natur und hat durch dieses vollständige Stehen in der Natur Gott in größter Fülle und dadurch zugleich den ganzen „Weltallbesitz". Dies kommt sehr deutlich zum Ausdruck in jener Szene, in der das Kind an einem lachenden Sommertag am Feldrain sitzt, selbst eine Blume unter Blumen, und dabei mit einem Schmetterling spielt, der in neckischem Spiel von ihr fortfliegt und dann wieder zu ihr kommt, der sich auf ihrer Hand niederläßt, um von ihr geliebkost zu werden.

Auch ihr zweiter Charakterzug, ihre frei schenkende Liebe, ist nicht eigentlich etwas Angezwungenes. Sie will nicht helfen, wenn sie den Leidtragenden zum Durchbruch ihrer Seele verhilft — denn darum handelt es sich im Grunde bei allen. Sie schenkt Liebe durch ihr Dasein, wie eine Blume Schönheit schenkt dadurch, daß sie blüht, oder wie ein Baum einem Wanderer Schatten spendet. Immer wieder sind wir bei der Ausdeutung des Wesens des Heiligenlenleins darauf angewiesen, den Charakter zu deuten mit Hilfe von Bildern aus dem pflanzlichen Bereich. Aber daß jede Interpretation schon unwillkürlich darauf verfällt, beweist, wie stark in dieser Gestalt die anima vegetativa erstrahlt. Gottlieb Meixner, die Rütschin, die Schwerdtnerin, Peter Brindeisener, alle werden zutiefst ergriffen von ihrem Wesen, leben ihrem Vorbild nach und werden dadurch auf die Sonnenseite des Lebens versetzt. Es ist nicht zufällig, daß der Sintlinger durch die Betrachtung der Zikade auf sein Kind gelenkt wird und deren tiefe Naturverbundenheit mit der des Lenleins vergleicht. „So gotteseinsam, selbst unwissend sollten auch Menschen ihre Vollkommenheit tragen; so, wie sein Lenlein sie trug und wie er ihr nachzuleben sich bemühte"[83]). Alle anderen Menschen sind ihm wie sein schwarzes Huhn, das eingesperrt ist im Hühnerhof, voll Sehnsucht nach der freien Natur verlangt und das sich bemüht, durch das Gitter zu brechen. Das Lenlein ist immer am Ziel, immer vollendet, in jedem Stadium ihres Lebens vollkommen.

Ihr Einsamsein ist nicht eigentlich ein Abrücken von der „Weltlichkeit", wie deutlich ihr Zustand nach ihrem Sehendwerden beweist. Die Einsamkeit des Heiligenkindes ist vielmehr der äußere Ausdruck ihrer inneren Geschlossenheit und ihres vollsten Sichselbstgenugseins. So kann der Sintlinger von sich und dem Lenlein sagen: „Ich und mein Kind sind Trommeln, die sich von selbst spielen"[84]). „Brauchen der Baum oder die Blume jemand oder etwas, das ihnen die Luft, den Regen, die Sonne, den Himmel vermittelt, als nur die Kräfte und Eigenschaften, die ihr Wesen ausmachen? Nun und sagt man nicht, der Mensch sei mehr als ein Gewächs des Feldes? Warum erniedrigt er sich also?"[85]). In diesen Aussprüchen des Sintlingers und der Querhovener liegt die ganze Deutung des Einsamseins des Lenleins beschlossen: kein Zurückziehen von der „Welt" zur Innerlichkeit, sondern innerlich sein müssen, weil der Mensch ein Wesen ist, „das Gott und den Himmel von Anbeginn in sich trägt"[86]).

---

[83]) Stehr: Der Heiligenhof p. 376.
[84]) Stehr: Der Heiligenhof p. 328.
[85]) Stehr: Der Heiligenhof p. 362.
[86]) Stehr: Der Heiligenhof p. 364.

Wir haben mit diesen drei Charakterzügen des Heiligenkindes — eben mit seinem Alleshaben, seinem Vorbildsein und seiner Einsamkeit als Ausdruck des vollständigen Insichgeschlossenseins — eigentlich nur das statische Moment in seinem Wesen aufgewiesen. Daneben aber besteht noch das veränderliche Moment, das Wachstumsmoment. Nicht darin liegt allein die Vollkommenheit der Pflanze, daß sie in jedem Augenblick vollkommen ist, alles besitzt, sondern daß sie ihre Anlagen ausweitet, vollendet, daß sie wächst und Frucht trägt. Die Entwicklung des Heiligenlenleins ist vegetatives Wachstum, das heißt, sie ist nicht so sehr ein immer näheres Sichangleichen an ein vorgesteckes Ziel als vielmehr schlichte Ausbildung der Anlagen, Ausfaltung des Gottes in der Seele. Immer wieder handelt es sich um die Entwicklung von innen heraus. Ganz deutlich beweist dies der Satz in Sintlingers Aufzeichnungen: „Wer ist imstande, einen Engel zu führen? Nur sein eigener Flügel“[87]). Noch einsichtiger aber wird diese Tatsache durch die Erlebnisse des Lenleins mit der Lehrerin Knille. Das Kind versagt vollständig, und der Lehrerin geht die Erkenntnis nicht auf, daß es sich hier bei der geistigen oder, besser, seelischen Entwicklung nicht handeln kann um das Heranbringen neuer Entwicklungsmöglichkeiten, sondern vielmehr um Fernhaltung alles Aeußeren, damit die Ruhe zum inneren Wachstum erhalten bleibt. Der Heiligenbauer sagt in seiner Unterredung mit dem Meixner: „Alles könne die Seele ertragen, nur keinen Lärm. Sie ist still und geheimnisvoll wie das Lautlose, aus dem der Getreidehalm wächst und der Klee blüht“[88]). Gerade an diesem Ausspruch und dieser Episode im Leben des Lenleins findet die spezifisch neuromantische Aktivität, die wir schon im I. Kapitel charakterisierten, iher vollste Verdeutlichung.

Mit dieser Entwicklung als alleinigem Wachstum von innen heraus ist zweierlei gegeben: einmal, daß diese Entwicklung nicht eigentlich ein Ziel haben kann; das wird sichtbar am ganzen Leben des Lenleins. Dann aber auch, daß alle äußeren Anlässe, wenn sie zur Entwicklung beitragen, doch im Innern zuvor vorbereitet und ausgebildet sind. Es darf nichts gewollt werden, es ist alles schon da, denn alles Wollen schließt irgendwie Ziel in sich und damit die Hinwendung zum Außen. Hat daher das Heiligenlenlein irgendein Verlangen, so muß sie notgedrungen Enttäuschung erleben. Deshalb sagt Stehr: „Immer, wenn das Sintlingermädchen von der Leidenschaft des Suchens nach dem neuen Dasein erfüllt wurde ...., erlebte sie am Ende den doppelten Schmerz, den Zugang zu ihrem neuen Sehen verschlossen zu finden und auch in ihrer alten Welt heimatlos zu sein“[89]). Daß alles im Innern vorbereitet liegt, zeigt ihre Liebe zu Peter Brindeisener. Immer wieder verdeutlicht Stehr, wie ihre Liebe ganz von innen „wächst“. Ihr Zusammentreffen mit Peter ist nur letzte Erfüllung, nicht aber eigentlich der Anfang ihrer Liebe, es ist nur die Objektivierung dessen, was bereits in ihr lag und in ihr wuchs.

Durch die Liebe wird das Kind ganz zum Menschen, wird sie wirklich „Frucht“. So ist auch der Verlust ihrer Blindheit zu verstehen als Ausdruck des vollständigen Alleshabens, der sichtbaren und unsichtbaren Welt, des Endlichen und des Unendlichen, niemals aber als Verlust ihres Gotthabens.

[87]) Stehr: Der Heiligenhof p. 172.
[88]) Stehr: Der Heiligenhof p. 288.
[89]) Stehr: Der Heiligenhof p. 390.

Deshalb betont Stehr ausdrücklich: „In diesem Feuerkochen des erwachten Welthungers verlor das Sintlingerlenlein niemals ganz die Verbindung mit dem schattenlosen Licht ihrer verklärten Heiligenzeit. Wenn sie sich an der neuen Süße der Erde atemlos geschwärmt hatte, geschah es immer, daß sie die Lider über die Augen fallen ließ, als müsse sie in die Mutterstube ihres alten, jenseitigen Traumschauens auf Augenblicke zurücksinken, nur weil in der lautlosen Seelenhelle das zu verstehen sei, was in der Sonnenglut sie entzückte. Von dort aus sah sie dann mit ihrem in der Tiefe noch unirdischen Gesicht wie durch bunte Scheiben auf ihr Leben“[90]).

Durchaus bezeichnend für die Art, wie Stehr das Schicksal und den schließlichen Tod des Heiligenlenleins verstanden haben will, ist der Anfang des Kapitels, in dessen Verlauf von ihrem Tode berichtet wird. Es heißt dort, daß der Mensch „von innen her den Gesetzen des Weltalls gehorchen muß, genau wie ein Baum, das Wasser oder ein Tier, ... daß die wahren, entscheidenden Ereignisse nicht jene äußeren, geräuschvollen Vorgänge des irdischen Schicksals .... sind, sondern Bewegungen unsers Innern ...., daß ein Schicksal längst entschieden ist, wenn es in die Erscheinung tritt, sowie Blüte und Fäulnis sich erst infolge der Reife und des Zerfalles zeigen können“[91]). Es ist klar, was hiermit gesagt werden soll, daß nämlich das Ende dieser Heiligen nicht von außen kommt, sondern aus dem tiefsten Innern, ja, daß ihr Tod eigentlich ihre Frucht, ihre letzte Vollendung ist. Wer mit ethischen Wertnahmen an diese Gestalt herantritt, wird ihr niemals gerecht. Sie ist heilig, weil sie Gott in sich hat, ihn zur Entfaltung bringt bis zur höchsten Vollkommenheit in der Liebe. Dann stirbt sie wie eine Blume, die Frucht trug, und wird nach der höchsten individuellen, aber nicht bewußten Ausgestaltung Gottes von ihm, dem Gott-Kosmos, zurückgenommen, „in eine Seligkeit gehoben“[92]), in „eine Seligkeit geboren, die herrlicher schien als die Schönheit des irdischen Himmels“[93]).

In der Gestalt des Lenleins wird Gott-Kosmos am deutlichsten sichtbar und eben deshalb sichtbar, weil gelebt wird, weil Gott nicht gesucht wird, sondern einfach da ist, in jedem Augenblick, in jeder Tat und jeder Handlung. Daß das Lenlein dieses Gotthaben so rein verkörpert, so rein in ihrem Eigensein Gott-Natur ausdrückt, das macht sie zum heiligen Menschen, ohne daß sie eigentlich fromm wäre. So sagt Faber, dessen Glaube Stehrs eigener Glaube ist, nach dem Tode des Lenleins zu dem Sintlinger: „Ich glaube selbst, dein Lenlein war ein heiliger Mensch. Darum sei nicht mehr traurig und mutlos. Alles Leben in und außer uns muß immerfort verschwinden, da es die Art der Welle ist, zu kommen und zu gehen“[94]). Dieser Ausspruch sagt nur mit anderen Worten das gleiche, was wir mit Hilfe der vegetabilischen Analogie an der Gestalt des Heiligenlenleins aufzuweisen versuchten. Sie ist der Mensch, in dem die Einwohnung Gottes in der Seele am reinsten zum Ausdruck kommt, in dem der immanente Gott wächst, blüht, Frucht trägt und der dann im Tode hinweggenommen wird. Der „individuelle Gott“, die Welle, die am Strande des Daseins auslief, wird zurückgenommen vom Meer, von Gott-Kosmos.

---

[90]) Stehr: Der Heiligenhof p. 502.
[91]) Stehr: Der Heiligenhof p. 512/13.
[92]) Stehr: Der Heiligenhof p. 537.
[93]) Stehr: Der Heiligenhof p. 536.
[94]) Stehr: Der Heiligenhof p. 549.

Es kann hier der Einwand gemacht werden, daß wir dem Heiligenlenlein innerhalb des religiösen Raumes der Neuromantik den verkehrten Ort angewiesen hätten, daß diese Gestalt nicht in diesem Kapitel zu behandeln gewesen wäre, sondern im vorhergehenden und dort in Parallele zu der Perpetua von Scholz hätte gesetzt werden müssen. Wohl muß hier zugegeben werden, daß die Dialektik von Geist und Seele an dieser Gestalt nicht sichtbar wird und daß das Heiligenlenlein in der vollständigsten Hingabe lebt, wie besonders ihr Tod zeigt, ja, daß sie überhaupt kein Geistwesen ist, denn der Gedanke, ihr Schicksal am Ende ihres Lebens mit der ratio und der voluntas zu überwinden und in die rechten Bahnen zu leiten, wird überhaupt nicht erwogen. Sie strömt aus wie eine Welle aus dem Meer und fließt auch dahin zurück. Und doch besteht zwischen ihr und der Perpetua als dem homo religiosus des II. Kapitels ein großer Unterschied. Perpetua kommt erst nach großen Kämpfen zu dieser Hingabe. Es geht für sie durch Leid und Tod hindurch. Sie muß gleichsam ihrem Geist durch die Verbrennung Katharinas absterben. Das Heiligenlenlein dagegen ist naturhaft in der Hingabe, es lebt „von Natur" im Zusammenhang mit Gott-Kosmos. Das heißt aber, daß hier erkannt wird, daß der Mensch nicht ontisch außen steht, sodaß er nun den Weg zurück zur Naturverbundenheit gehen müßte. Da der Mensch nur durch seinen Geist von Gott-Kosmos getrennt ist und das Lenlein seinsmäßig mit ihm in Verbindung steht, so bleiben einfach zwei Möglichkeiten: entweder gibt es für Stehr den Geist überhaupt nicht oder aber der Geist ruht noch in der Potenz beim Heiligenlenlein. In diesem Falle gehören dann Geist und Seele beide hinein in Gott-Kosmos. Die erste Möglichkeit ist für Stehr nicht anzunehmen, denn daß Stehr den Geist sieht, beweist die Gestalt des Sintlinger, der die neuromantische Dialektik von Seele und Geist an sich selbst erfährt. So bleibt also nur die zweite Möglichkeit übrig, das heißt, Stehr sieht den Geist gebunden durch die anima vegetativa. Er braucht nicht aufgegeben zu werden, denn auch der Sintlingerbauer entäußert sich nicht des Geistes, er läßt ihn nur in der Seele gleichsam ertrinken, er reduziert ihn vom Aktus zur Potenz. Wie weit damit auch irgendwie der Geist beseitigt wird, interessiert hier nicht. Entscheidend und wichtig ist nur für die unterschiedliche Stellung zum Geist in der Gestalt der Perpetua und der des Heiligenlenleins, daß hier der Geist mit in die Seele hineingenommen ist, und da er nicht wirklich wird — nicht einmal als Bewußtheit —, ruht er hier noch in der Potenz, lebt er gleichsam in der Seele, ohne daß diese dadurch ihren Zusammenhang mit Gott verloren hätte.

Wir kommen damit zur Analyse und Ausdeutung der zweiten Möglichkeit der Einwohnung Gottes in der Seele, die wir bezeichneten als die Bewußtwerdung des Gotthabens durch die Bewußtwerdung vom Wert des Eigenseins, seine Aktualisierung als höchste Steigerung des Menschseins (der Mensch als Dämon). Diese Möglichkeit wird verwirklicht durch den Hesseschen Roman ‚Demian'. Dieser Roman — das sei als allgemeine Bemerkung vorausgeschickt — gibt außerdem noch eine glänzende Erhärtung und Zusammenfassung des in diesem Kapitel Ausgeführten, besonders aber des Wesens des menschlichen Bewußtseins, das für den Neuromantiker noch als gut anerkannt wird, eben des Bewußtseins, das noch die Verbindung mit der Seele aufrecht erhält, das nicht Selbstbewußtsein ist und damit Bewußtsein von der Situation des Menschen als einer nach oben offenen,

sondern Bewußtsein von der dem Menschen naturhaft mitgegebenen Fülle an Sein.

Der Roman beginnt mit der Herausstellung zweier Welten, der hellen und der dunklen Welt, der Welt des Geistes und des Triebes, ohne daß jedoch beide mit Hilfe der ethischen Wertnahme irgendeine Deutung erführen. Es ist die Welt des Vaters und der Mutter, die Welt des Geistes, der ratio und des ordo und die Welt des Dunkels, der unermeßlichen Möglichkeiten und des Sichgehenlassens. Zwischen beiden Welten — die im Grunde nur die schon so oft aufgewiesene neuromantische Dualität verdeutlichen — steht der Held Emil Sinclair, jede ist ihm ein tremendum und amandum zugleich. Zwischen beiden pendelt er hin und her, weder der einen noch der anderen zugehörig. Eines Tages schließt er Freundschaft mit seinem Mitschüler Max Demian. Demian ist ein seltsamer Mensch, der auf den schwankenden Sinclair einen faszinierenden Einfluß ausübt und in ihm zuerst den Gedanken an die Möglichkeit der Verbindung der beiden so gegensätzlichen Welten wachruft. Da Gott — dieser Gedanke schwebt, wenn auch unausgesprochen, im Hintergrund — „alles in allem" ist, so muß auch die „inoffizielle" Hälfte des Lebens göttlich sein. Demian sagt zu Sinclair: „Es handelt sich darum, daß dieser ganze Gott, alten und neuen Bundes, zwar eine ausgezeichnete Figur ist, aber nicht das, was er doch eigentlich vorstellen soll. Er ist das Gute, das Edle, das Väterliche, das Schöne und auch das Hohe, das Sentimentale — ganz recht! Aber die Welt besteht auch aus anderem. Und das wird nun einfach alles dem Teufel zugeschrieben, und dieser ganze Teil der Welt, diese ganze Hälfte wird unterschlagen und totgeschwiegen. Gerade wie sie Gott als Vater alles Lebens rühmen, aber doch das ganze Geschlechtsleben, auf dem das Leben doch beruht, einfach totschweigen.... Ich habe nichts dagegen, daß man diesen Gott Jehova verehrt, nicht das mindeste. Aber ich meine, wir sollen Alles verehren und heilig halten, die ganze Welt, nicht bloß diese künstlich abgetrennte, offizielle Hälfte. Also müssen wir dann neben dem Gottesdienst auch einen Teufelsdienst haben. Oder aber, man müßte sich einen Gott schaffen, der auch den Teufel in sich einschließt und vor dem man nicht die Augen zudrücken muß, wenn die natürlichsten Dinge von der Welt geschehen"[95]). Sinclair fühlt bei diesen Worten, daß Demian hier nur das formuliert hat, was er schon immer fühlte, wenn er die Wirklichkeit der beiden entgegengesetzten Welten merkbar spürte, ohne jedoch ihre Einigung je erreichen zu können. Was mit diesem Gott, der auch den Teufel in sich einschließt, gemeint ist, wird klar geworden sein: dieser Gott soll die Synthese von Geist und Seele sein.

Zunächst jedoch versucht Sinclair nicht, sich irgendwie um die Auffindung der Synthese selbst zu mühen. Er gibt sich ganz der Welt des Triebes hin, er sinkt ganz in sie hinein, verliert aber niemals — das ist sehr bedeutsam sowohl für die Neuromantik im allgemeinen als für Hesse im besonderen — die Verbindung mit der Welt des Geistes. Die Geistseite seines Wesens erwacht in ihm, als er jenem Mädchen begegnet, dem er den Namen Beatrice gibt und das er nach Art eines Götterbildes malt. Plötzlich macht er vor dem vollendeten Bildnis die seltsame Entdeckung, daß dieses Bild ebenso sehr seinem Freund Demian ähnelt als auch ihm selbst. Das will besagen: der Geist, der Sinclair in der Gestalt der Beatrice verkörpert ist, das Nur-Leben

---

[95]) Hesse: Demian p. 89.

Sinclairs selbst und die Synthese beider Gegensätze in Demian müssen irgendwie von vornherein geeint sein und — hier liegt das Neue für Sinclair — in ihm selbst liegen, da er sowohl Beatrice als auch Demian ähnelt. Hier zeigt sich die erste, wenn auch zaghafte Wendung nach innen oder, deutlicher, die erste dämmernde Erkenntnis, daß die gegensätzlichen Welten nicht so sehr ihre Wirklichkeit im Aeußeren des Lebens haben, sondern im Innern, daß in ihm selbst Gut und Böse liegen, daß der Gott Abraxas im eigenen Ich sich auswirkt, daß das Aeußere nur sein schwaches Abbild ist. Diese Erkenntnis Sinclairs wird noch verstärkt durch seine Bekanntschaft mit dem Theologen Pistorius. Was heißt dieses „Innen" des Guten und Bösen, der offiziellen und inoffiziellen Welt? Doch letztlich dies, daß Gott-Kosmos als Gott des „alles in allem" ebenso im Außen wie in der Seele des Menschen wirklich ist und — da die Seele sein wesensgleicher Teil ist — die Seele selbst bedeutet. Deshalb sagt Sinclair: „Vielmehr ist es dieselbe unteilbare Gottheit, die in uns und die in der Natur tätig ist, ... denn Berg und Strom, Baum und Blatt, Wurzel und Blüte, alles Gebildete in der Natur liegt in uns vorgebildet, stammt aus der Seele, deren Wesen Ewigkeit ist, deren Wesen wir nicht kennen"[96]). Aehnlich antwortet ihm Pistorius darauf: „Wir bestehen aus dem ganzen Bestand der Welt ..., so haben wir in der Seele alles, was je in Menschenseelen gelebt hat. Alle Götter und Teufel, die je gewesen sind, ... alle sind mit in uns"[97]).

Nach dieser dritten Entwicklungsstufe im Leben Sinclairs, dessen erste in der Erkenntnis und Anerkennung der gegensätzlichen Welten des Geistes und des Triebes besteht, die dann hinüberleitet zur zweiten, in der die Möglichkeit der Verbindung der Gegensätze durch den Gott des „alles in allem" aufleuchtet bezw. realisiert wird durch das Bild der Beatrice, das in der dritten Stufe als in der Seele ruhend und ihr naturhaft einwohnend erkannt wird, besteht seine letzte Entwicklung oder der Inhalt seines vierten Lebensabschnittes darin, diese Einwohnung von Gott-Kosmos soweit ins Bewußtsein zu heben, daß das Ich vollkommen dasteht, unabhängig von allem Außen, welcher Art es auch sein mag, nur seinen eigenen Gesetzen und seinem eigenen Innern lebend. „Es gab keine, keine, keine Pflicht für erwachte Menschen als die eine: sich selbst zu suchen, in sich fest zu werden, den eigenen Weg vorwärts zu tasten, einerlei wohin er führte. Wahrer Beruf war nur das eine: zu sich selbst zu kommen"[98]).

Dieses Zusichselbstkommen heißt für Sinclair, ganz Demian werden oder, anders, sich so autonomisieren, wie es ihm Demian vorlebt. Am Schluß des Romans gibt Hesse den Schlüssel, die Formel für diese Art menschlicher Haltung: „Wenn ich manchmal den Schlüssel finde und ganz in mich selbst hinuntersteige, da, wo in dem dunklen Spiegel die Schicksalsbilder schlummern, dann brauche ich mich nur über den schwarzen Spiegel zu neigen und sehe mein eigenes Bild, das nun ganz Ihm gleicht, Ihm, meinem Freund und Führer"[99]). In diesen Worten liegt das, was wir im Laufe dieses Kapitels als die Substitution der Geistrichtung nach „oben" durch die nach „unten" aufwiesen. Wohl geht diese Umkehrung in dem Roman ‚Demian'

[96]) Hesse: Demian p. 147.
[97]) Hesse: Demian p. 148.
[98]) Hesse: Demian p. 147.
[99]) Hesse: Demian p. 228.

nicht offensichtlich vor sich, sie liegt gleichsam unter der Oberfläche. Aber sie muß da sein, weil mit jeder Bewußtwerdung das Hinauf des Geistes ontisch verbunden ist und weil wir hier deutlich ausgesprochen das Hinabneigen nach unten finden, hin zu dem dunklen Spiegel, in dem das eigene Bild ruht, fertig, vollendet.

Was aber besagt diese höchste, bewußte Steigerung und Ausgestaltung des seelischen Inhalts für die besondere Art der Einwohnung Gottes, die an Hand dieses Romans ihre Ausdeutung erfährt? Daß die Einwohnung Gottes in der anima vegetativa von Natur her besteht, ist der entscheidende Punkt innerhalb des Romans, der erst das Ziel, eben die Entfaltung des „Gottes in mir", aufleuchten und möglich werden läßt. Wir können den Unterschied zwischen dem Heiligenlenlein und Emil Sinclair einfach so formulieren, daß dort alles unbewußt vor sich geht, was hier in höchster Bewußtheit geschaut und ausgestaltet wird. Hier liegt wirklich ein Ziel vor: das Hinstreben auf die letzte geistige Durchleuchtung der anima vegetativa und Erkennung des Wertes des Eigenseins und der individuellen absoluten Einmaligkeit. Der Mensch soll Dämon werden, das heißt ein unwiederbringliches Einmaliges, das sich selbst Gesetzgeber ist, nur seinem eigenen Inneren gehorcht und nur ihm Verantwortung entgegenbringt, weil dieses Innere selbst göttlich ist. Mit dieser starken Betonung der Einmaligkeit des Individuums stehen wir dicht vor der Bewußtwerdung der Aufgebrochenheit nach „oben" und der Anerkennung der Gesetztheit des Menschen durch eine höhere, aber geistige Macht, die in der Setzung dem einzelnen eine bestimmte unicitas verleiht, die auszugestalten seine Aufgabe ist. Soweit aber darf nicht vorgedrungen werden. Bewußtwerdung heißt hier immer Bewußtwerdung der Fülle der anima vegetativa als eines göttlichen Wesens schlechthin. Ausdrücklich wird diese besondere Art der Bewußtheit oder der spezifisch neuromantischen unicitas schon im Anfang des Romans, der gleichsam die Ouvertüre des Ganzen ist, formuliert: „Jeder Mensch ist nicht nur er selber, er ist auch der einmalige, ganz besondere, in jedem Falle wichtige und merkwürdige Punkt, wo die Erscheinungen der Welt sich kreuzen, nur einmal so und nie wieder. Darum ist jedes Menschen Geschichte wichtig, ewig, göttlich, darum ist jeder Mensch, solange er irgend lebt und den Willen der Natur erfüllt, wunderbar und jeder Aufmerksamkeit würdig"[100]). In diesem „den Willen der Natur erfüllen" liegt der entscheidende neuromantische Umbruch: nicht Erfüllung des Willens des Geistes und seiner Aufgabe, sondern Erfüllung des Willens der Natur, des Willens des Universaltriebes, nicht Aufbruch, sondern Wachstum, Ausfaltung der inneren Anlagen bis zur höchsten Erstrahlung des „Gottes in mir".

Die dritte Möglichkeit der Explizierung der Einwohnung Gottes in der Seele, die in der Identifizierung Gottes mit dem Menschen besteht, ist im Grunde nur eine sinnreiche Fortführung des bereits bei der Ausdeutung des zweiten Punktes Ausgeführten. Die Bewußtheit ist hier gleichsam noch einen Schritt weitergegangen und bis zu der Erkenntnis vorgedrungen, daß, wenn Gott in sich in ewiger Spannung Natur und Geist, Gut und Böse enthält und der Mensch diese beiden Spannungsglieder selbst in sich empfindet, ja, sie in ihm in genau der gleichen Art oszillieren wie in Gott, er nicht nur gottähnlich ist, sondern gottgleich und, da der Universaltrieb im Menschen Gott im Menschen

---

[100]) Hesse: Demian p. 12.

schlechthin ist, ein Gott-Kosmos im Innern, der sich im Außen objektiviert. Hier ist also — gesehen von den beiden Korrelationsgliedern, dem aequalen Numinosen und der anima vegetativa — die denkbar nächste Annäherung von Gott und Seele erreicht. Gott und Mensch fallen hier wegen ihrer vollständigen Identität in eins zusammen. Deshalb beginnt Morgenstern sein ‚Tagebuch eines Mystikers' mit folgenden Worten: „Ich schrieb dies auf einem Punkte, wo der Mensch mit Gott zusammenfällt, wo er aufhört, sich als Sonderwesen fühlen zu können"[101]). An anderer Stelle sagt er: „Ich bin das, was wir Gott nennen — selbst"[102]).

Der Ausspruch Jesu: „Ich und der Vater sind eins" ist die knappste und beste Umschreibung der dritten Möglichkeit der Einwohnung Gottes in der anima vegetativa (vgl. Morgenstern: Einkehr p. 87). Diese unio mystica wird vollzogen oder, besser, erst möglich durch die Bewußtheit. Bewußtheit sowohl von seiten des Ich, das in der Bewußtheit die Wesenseinheit mit Gott erkennt, als auch von seiten Gottes, der in der Höhe des menschlichen Bewußtseins zugleich seine eigene Höhe erlebt. Gehen wir näher auf die besondere Art der Bewußtheit hier ein, so zeigt sich, daß die Bewußtheit des Ich, getrennt von Gott — soweit bei dieser naturhaften Ineinanderverwobenheit dies möglich ist —, eindeutig und einlinig ist. Sie ist schlichte Bewußtheit von dem „Gott in mir". Die Bewußtheit von Gott ist dialektisch, das heißt doppeldeutig, insofern Gott-Kosmos im Menschen durch dessen Bewußtsein seine höchste Vollendung findet, erst das „alles in allem" wird und die Spiegelung seiner kosmischen Fülle im Geist des Menschen erfährt, dann aber noch außerdem in der jeweiligen Höhe des Bewußtseins des Menschen zugleich die Bewußtheit von sich selbst erlebt. „Religion ist die Erkenntnis, daß alles Denken göttliches Denken ist, wie alle Natur göttliche Natur, daß jede Handlung Gottes, jeder Gedanke ein Gedanke Gottes ist, daß Gott nur soweit ist, als er Welt ist, daß die Welt nichts anderes ist als Gott selbst, — daß in demselben Augenblick, da ein Mensch sich seines Gott-seins bewußt wird, Gott in ihm sich seiner selbst als Mensch bewußt wird"[103]). „Alle höchste Stufe der Entwicklung erreicht Gott als Mensch"[104]).

Mit diesen verschiedenen Ueberschneidungen der Bedeutung des Bewußtseins ist so etwas wie eine „göttliche Trinität" gegeben. Gott-Vater ist Gott-Kosmos, der die Bewußtheit des Menschen in sich einschließt, oder, wie Morgenstern sagt: „Der Vater, das ist das Leben, das alles ist"[105]) (einschließlich also des Geistes im allgemeinen). Gott-Sohn ist die besondere Bewußtwerdung Gottes im Menschen. „Der Sohn, das ist dies selbe göttliche Leben als sich erahnendes Wesen, als Mensch ... im Besonderen"[105]). Der Heilige Geist als die Wiedervereinigung Gott-Vaters und Gott-Sohns bedeutet dann die innere stärkere Bewußtwerdung des „Ich und der Vater sind eins", das heißt die Bewußtwerdung, daß menschliche Bewußtheit göttliche Bewußtheit ist und somit der Mensch immer mehr nach der Bewußtwerdung streben muß, um Gott die großmöglichste Bewußtheit von sich selbst zu schenken oder, anders: den Kosmos immer mehr im Menschen zu spiegeln,

[101]) Morgenstern: Stufen p. 222.
[102]) Morgenstern: Stufen p. 37.
[103]) Morgenstern: Stufen p. 222.
[104]) Morgenstern: Stufen p. 238.
[105]) Morgenstern: Stufen p. 226.

vom Geist zu durchleuchten. „Der Heilige Geist, das ist das langsame Weitergären dieser Erkenntnis auf Erden: daß alles „Gott" ist"[105]).

Damit ist so etwas wie ein Weg des Gott-Menschen vorgezeichnet: Immer mehr hat der Mensch nach seiner Bewußtwerdung zu drängen. „Denn, wenn wir ‚Gott' sind, — was können wir Höheres aus uns machen als immer durchseeltere, durchbildetere, vollendetere Persönlichkeit?"[106]). Aehnlich sagt Ricarda Huch: „Vollendet sein heißt alles Unbewußte in Bewußtheit verwandelt haben"[107]).

Daß hier Morgenstern von „Persönlichkeit" spricht, darf nicht falsch verstanden werden und nicht dem Glauben Einlaß geben, als ob es sich hier um Durchbrechung des in diesem Kapitel über den Geist Ausgeführten handele. Mit dieser Heranbildung zur Persönlichkeit ist keineswegs die Anerkennung des Menschen als eines geistpersonalen Wesens mitgegeben. Hier wird der neuromantische Persönlichkeitsbegriff ganz deutlich. Wohl ist für den Neuromantiker die Person auch geistig fundiert, aber dieser Geist erscheint nur in der Form von Bewußtheit, und diese Bewußtheit ist nicht Selbstbewußtsein, sondern Bewußtsein von der anima vegetativa. *Dort also, wo der Mensch durch seine Bewußtheit Spiegelbild und äußerer Ausdruck seiner Seele ist, dort ist er Persönlichkeit im neuromantischen Sinne.* Damit aber ist das „nach oben" des Geistes verdeckt und der Blick gleichsam nach unten gewandt. Die besondere Art der Persönlichkeit zeigt sich im Schrifttum Morgensterns dort, wo er von dem Immergrößersein Gottes spricht. Er will damit nicht das christliche „Uebersein" Gottes betonen, sein Wohnen im „unzugänglichen Licht", an das der menschliche Verstand sich nur herantasten kann, sondern er will nur die Ueberlegenheit des seelisch-vegetativen Bereiches auch in Gott-Kosmos gegenüber dem Bereich des Geistes betonen. Wohl ist gerade bei der Gleichheit von Gott und Mensch die Bedeutung des Bewußtseins und damit des Geistes völlig anerkannt. Das besagt deutlich der Ausspruch Morgensterns: „Wir sind nie wirklich aus dem Paradiese vertrieben worden. Wir leben und weben mitten im Paradiese wie je, wir sind selbst Paradies — nur seiner unbewußt, und damit mitten im — Inferno"[108]). Und doch bleibt — wie wir immer wieder in diesem Kapitel feststellen mußten — das Weniger des Geistes gegenüber Gott-Natur. Von hier aus ist es zu verstehen, wenn Morgenstern sagt, „daß wir als die Phase Gottes, die wir sind, offenbar nur Gott in irgendeiner Phase darstellen, nicht zugleich in seiner höchsten"[109]). Sehr deutlich wird die Wertung des Geistes in folgendem Ausspruch, der zugleich — was nicht wunder nehmen kann — Gott-Kosmos als ewiges Werden darstellt und das Dionysische in Gott-Natur gegenüber der Erstarrung durch den Geist als vollständiges Selbstbewußtsein hervorhebt: „Mensch und Gott ist dasselbe .... Gott ist sich selbst Mysterium und wäre dies schließlich nicht das Letzte — was wäre dann die Welt? Eine Sphinx, die, gelöst, in den Abgrund stürzen müßte. Ihr tiefster Sinn wäre damit verloren — das Nieausfinnbare. Sie hätte jeden Grund verloren, weiter zu sein. Denn der Welt Grund ist allein ihr Ziel. Wo aber ein Ziel erreicht ist,

---

106) Morgenstern: Stufen p. 261.
107) Ric. Huch: Vom Wesen des Menschen p. 23.
108) Morgenstern: Stufen p. 257/58.
109) Morgenstern: Stufen p. 244/45.

ist Tod und Ende. Welt, Gott heißt stets unerreichtes Ziel. Aber immer sucht das Universum. Gott ist der Welt Suche nach ihm. Die Welt ist Gottes Suche nach Sich, nach Seinem Sinn, nach Seinem Grund. Alles ist Weg. Gott ist Weg. Der Weg nach dem Sinn ist der Sinn selber. Der Weg nach dem Sinn ist der Sinn des Wegs“[110]).

Der Idealfall der Einheit von Ich und Gott ist für Morgenstern in der Gestalt Christi gegeben. In ihm wurde am reinsten das verwirklicht, was wir bereits bei der Ausdeutung der dritten Möglichkeit der Einwohnung Gottes feststellten. „In Christus ist zum ersten Mal auf der Erde Gott selbst sich zum Bewußtsein gekommen. In Christus erkannte Gott als Mensch zum ersten Mal sich selbst“[111]). Damit begegnen wir im Laufe der Untersuchung über die religiöse Problematik der Neuromantik zum ersten Mal der Person Christi. Daß sie in den früheren Betrachtungen, die angestellt wurden, keine Rolle spielen konnte, mußte schon durch die Vorstellung der einfachen Tatsache einleuchtend sein, daß die Religion der Neuromantiker eine Religion der Unmittelbarkeit ist. Aber auch Morgenstern kann ihr nicht eigentlich gerecht werden. Denn letztlich kann Christus im Ernst nur da verstanden und in seiner ganzen Wirklichkeit erfaßt werden, wo Gott als absolute Geistperson erkannt ist und die Religion als eine vom Menschen unabhängige Wirklichkeit gesehen wird, durch die der Mensch erst wahrhaft zum Menschen sich entfaltet. Wohl ist Christus so etwas wie ein absoluter Mensch, aber auch nur soweit, wie Gott — durch die Teilhabe des Menschen an seinem Geist und den Gleichnischarakter des Menschen — absoluter Mensch ist. Aber darüber hinaus ist Christus der ewige logos und als solcher der alle menschlichen Maße überschreitende „Ganz-Andere“. Dort aber, wo er nur idealer Mensch ist, gleichsam die inkarnierte platonische Idee vom Menschen, ist er eben doch nur Mensch. Das erhellt schon die Tatsache, daß nach Morgenstern jeder Mensch das „Ich und der Vater sind eins“ sprechen kann. Im Grunde begeht Morgenstern hier an der Gestalt Christi den gleichen Fehler, den wir schon in der Gottesvorstellung der Neuromantik aufwiesen. Wie hier eine bis ins Unendliche gesteigerte anima vegetativa doch anima vegetativa bleibt mit den der menschlichen Seele eignenden Eigenschaften, so bleibt Christus selbst als vollendetster Mensch doch nur Mensch.

Aber dieses Menschsein Christi macht ja gerade für Morgenstern sein Gottsein aus. Da Christus bewußter Mensch ist, ein zum ersten Mal bewußter Mensch, erkennt er die unlösbare Verhaftetheit und Gleichheit von Gott und Mensch und ist dadurch wahrhaft allen „Bruder“. Niemals aber kann Christus Erlöser werden, wenn alle Menschen Gott selbst sind. In seinem Christus-Cyclus zeichnet Morgenstern im zweiten Gedicht[112]) diese erste Bewußtwerdung Christi. Christus ringt mit Gott, er möchte kein Gott sein, er fühlt sich zu klein und gering. Nur einen Wunsch hat er: Mensch zu sein, nichts als Mensch. Da geht ihm in höchster Verzweiflung die tiefe Erkenntnis auf, daß Gott nichts über ihm ist, daß er sich selbst los werden müßte, wollte er sich von seinem Gottsein lossagen. Denn in seiner Bewußtwerdung besitzt er Gott, wie er sich selbst durch seine Bewußtheit erfaßt, dadurch erkennt er — das ist der Hintergrundgedanke —, daß seine Seele Teil Gottes ist und

[110]) Morgenstern: Stufen p. 241/42.
[111]) Morgenstern: Stufen p. 251.
[112]) Morgenstern: Einkehr p. 92.

daß er durch die Bewußtwerdung dessen, was seine Seele ausmacht, die Einheit des Teils mit dem Ganzen wie die Spiegelung von Gott-Kosmos in seinem Geist darstellt.

Die letzte Möglichkeit der Einwohnung Gottes in der anima vegetativa war bei der schlichten Aufzählung bezeichnet worden als die Bewußtwerdung des Gegensatzes von Geist als Bewußtheit und Gott-Natur als Chaos. Diese Möglichkeit wird verwirklicht im Schrifttum Momberts.

Es gilt hier vor allem zweierlei ins Bewußtsein zu heben, was eigentlich mit der besonderen Art der Einwohnung, die hier zur Behandlung steht, mitgegeben ist, aber, unbeachtet gelassen, leicht den Gedanken aufkommen lassen könnte, als ob es sich hier nicht mehr um eine Art der Einwohnung handle, sondern eher um eine schroffe Herausstellung der Dualität von Gott-Kosmos und Mensch.

Einmal ist vorauszuschicken, daß für den Neuromantiker — wie schon oft hervorgehoben wurde — der innere Kosmos, das heißt die Fülle oder der Wesensbestand der anima vegetativa, dem äußeren Kosmos gleichgeartet ist. Aber der innere Kosmos besteht nicht als ein Besonderes neben dem Aeußeren, sondern beide bilden einen Kosmos, und beide sind vollständig identisch, denn „was außen ist, ist innen". So ist also mit dem inneren Kosmos sogleich der äußere mit gemeint, denn alles ist Seele oder, anders: die Seele selbst ist Kosmos. Immer wieder betont Mombert das Kosmossein der Seele:

„Die Gestirne hängen unter meinen Schwingen.
Ich trage die Welt, die Welt unter meinen Schwingen"[113]).
„In meiner Seele schwimmen Flut und Sterne"[114]). —
„Ich weiß, daß ich alles habe"[115]). —
„Meiner Seelen Thüren hab ich aufgeschlossen.
Die einst im Inneren gebrannt, die Glut
ist in den dunklen Raum hinausgeflossen.
Also entstanden Sonne, Mond und Sterne"[116]). —
„Ich zeuge alle Gegenwart
in meiner Seele rollendem Grunde"[117]).

Weil aber dieses Außen zugleich ein Innen ist, deshalb — darauf kam es uns an — haben wir es auch hier mit der Einwohnung Gottes in der Seele zu tun.

Das Zweite, was vorauszuschicken ist, besteht in der schlichten Ueberlegung oder für das Mombertsche Werk stillschweigenden Voraussetzung, daß der Kosmos, dem der Geist als menschliche Bewußtheit „entwächst", losgelöst vom Geist, nicht mehr Kosmos ist, sondern ein unendliches Chaos. Absichtlich ist auf diese Tatsache bei der Analyse von Gott-Kosmos nicht weiter hingewiesen worden; einmal, um die Ausführungen nicht allzu breit und verwirrend zu gestalten, dann aber auch deshalb — und dies war der Hauptgrund —, weil die Anschauungen von Gott als Kosmos und Gott als Chaos bei den Neuromantikern keineswegs scharf geschieden sind, sie laufen vielmehr

---

113) Mombert: Denker p. 177.
114) Mombert: Schöpfung p. 74.
115) Mombert: Glühende p. 91.
116) Mombert: Schöpfung p. 180.
117) Mombert: Schöpfung p. 157.

nebeneinander her. Dem Glauben an Gott als Kosmos ist immer der Glaube an die Einheit des Seins vorgegeben und implicite sogar an einen einheitlichen Willen, an Ordnung und Stufung innerhalb des ganzen Daseinsbereiches. Damit aber ist — auch wenn dieser Glaube nicht bis zur Anerkennung der absoluten Geistperson vordringt — doch der Geist als tragender Grund alles Seins gesehen. Dort aber, wo nur der Mensch Geist hat und der Kosmos ageistig ist, fehlt notwendig der mit dem Geist konstitutiv gesetzte ordo und damit die Dominante. Der Kosmos, Gott, wird zum Chaos schlechthin. So sagt Mombert von Gott:

„An seiner Brust
blüht die Blume des Chaos“[118]).

Am Schluß des ‚Denker‘ wird der Greis=Gott von der Urfrühe=Chaos verschlungen. Es heißt dort: „Die Ur=Frühe hebt ihren ewigen Schleier — .... sie breitet ihn mit sanfter Hand über den Greis, der mit ihr im Dunkel schwindet“[119]).

Die Ausgangssituation der noch näher zu analysierenden vierten Möglichkeit der Einwohnung Gottes in der Seele ist diese, daß der Geist als Bewußtheit sich wohl als aus der anima vegetativa „gewachsen“ erkennt und sich doch in dieser Bewußtheit als das „Ganz=Andere“ gegenüber dem sich nicht bewußten anderen Seinsbereich weiß. Hier wird also der Geist am tiefsten gefaßt und erlebt, denn die Tatsache, daß der Geist sich trotz seinem Andersein mit dem seelisch vegetativen Bereich verbunden weiß, darf nicht blind machen gegen den positiven Akzent, der dem Geist dadurch zukommt, daß in ihm das Mittel gesehen wird, durch das alles Außergeistige vergeistigt, das heißt geordnet und auch verewigt werden kann und muß. In diesem „Müssen“ liegt zugleich die unlösbare Verhaftetheit des Geistes an das Vegetative, aus dem er entstand, begründet. Gleichzeitig „schützt“ die Aufgabe der Erhellung des seelischen Bereiches den Geist vor der Hinwendung nach „oben“.

Wenn der Mensch durch seinen Geist das Chaos vergeistigen soll und muß — denn darum handelt es sich im Grunde —, so schließt dieses Vergeistigen keineswegs ein „die Dinge zu Gott führen“ ein. Das will besagen: der Neuromantiker sieht hier nicht kraft seines Geistes die Wirklichkeit in ihrer platonischen Idee oder in der Idee, die Gott als absolute Geistperson von ihr besitzt, und „erlöst“ nicht die Dinge, indem er ihre Wesenheit aussagt und sie in ihrer Idee zum Erstrahlen bringt, das heißt in den Zusammenhang mit Gott rückt, sondern sein Geist erhellt nur das an sich dunkle Bereich des Nichtgeistigen. Daß das Vergeistigen des Chaos keine Erlösung der Dinge zu Gott ist, erhellt schon die einfache Ueberlegung, daß dann Gott ja als Gott über allem und als Kreator gesehen wäre. Damit aber wäre gleichzeitig die Doppeldimensionalität Gottes als des „in und über allem“ anerkannt und die Bewußtwerdung des menschlichen Aufbruches nach „oben“ vollzogen. Das aber ist hier gerade nicht der Fall. Gott ist und bleibt einlinig, bleibt bloßes „alles in allem“. Er ist Kosmos und Chaos. Sehr aufschlußreich ist deshalb jener Ausspruch Gottes am Schluß des ‚Denker‘. Gott sagt dort: „Mit der Macht, mit der ich Alles begann und schuf, tilg ich Mich... aus der Erinnerung jenes Herrlichen

[118]) Mombert: Blüte des Chaos p. 61.
[119]) Mombert: Denker p. 201.

(d. h. des Menschen)"[120]). Mit diesen Worten wird der Bezug des Menschen nach „oben" und das Mehrsein Gottes gegenüber der menschlichen Wirklichkeit ausgelöscht. Ob Gott dadurch, daß er sich aus der Erinnerung des Menschen tilgt, wirklich beseitigt ist, ist hier gleichgültig. Wichtig und beachtenswert ist nur, daß durch diesen Ausspruch die Einlinigkeit Gottes als des „alles in allem" hergestellt wird und somit wieder jene schon so oft aufgewiesene Dualität von Natur und Geist besteht. Der Mensch als geistbegabtes Wesen wird dadurch die absolute Vollendung des ganzen Seinsbereiches, aber — hier liegt die Verbindung mit den anderen in diesem Kapitel behandelten Möglichkeiten der Entfaltung der Einwohnung Gottes in der Seele — indem er sich seiner selbst bewußt wird, wird er sich nur seines seelischen Wesens bewußt, spiegelt sich in seinem Geist sein Kosmos als der Kosmos schlechthin. Hierdurch ist — da Gott „ausgetilgt" ist — immer die Verbindung mit der anima vegetativa gewahrt und dadurch der Geist gerechtfertigt. Oder anders: da Gott dadurch, daß er sich aus der Erinnerung des Menschen tilgt, gleichsam die Dimension nach „oben", zum Geist hin, aufgibt, wird er zum vom Geist gelösten Kosmos, das heißt zum Chaos, und der Mensch hat nun durch seinen Geist die absolute Höhenstellung, er ist jetzt Gott und kann das Chaos zu sich erlösen.

Eine Ueberwachheit des Bewußtseins zeigt sich hier. Der Mensch weiß um seine unendliche Bedeutung für das ganze Seinsbereich, das durch den Geist erst zum Kosmos vervollständigt wird. Sehen wir diesen Kosmos unter religiösem Aspekt, so zeigt sich, daß Gott-Kosmos unbedingt des Geistes bedarf, denn die Entziehung des Geistes aus dem göttlichen „alles in allem" käme einer Sinnlosmachung Gottes gleich. Eine unerhörte Erhöhung des menschlichen Wesens als eines Seins, das Gott-Chaos durch den Geist weit überlegen ist und das Gott braucht, um überhaupt Sinn und Gehalt zu haben, ist hier vor sich gegangen. Von hier aus wird verständlich, was Rilke meint, wenn er sagt:

„Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?)
Ich bin dein Trank (wenn ich verderbe?)
Bin dein Gewand und dein Gewerbe,
mit mir verlierst du deinen Sinn" / XXV /[121]).

Auf drei Momente haben wir bei der Ausdeutung der vierten Möglichkeit der Ausgestaltung der seelischen Einwohnung Gottes unser Augenmerk zu richten. Erstens ist zu beachten, daß auch hier der Geist ein Nichts bedeutet gegenüber der unendlichen Fülle des seelischen Bereiches. Diese Abwertung des Geistes ist der Grundgedanke in Momberts symbolischem ‚Klagelied':

„Mutter, o Mutter,
warum trugst du Licht in meine Kammer.
Mutter, o Mutter,
warum weckteſt du mich mit liebendem Kuß!
Nun ist Alles aus —
endlos ewige Nacht —
dein Sohn stirbt —"[122]).

[120]) Mombert: Denker p. 200.
[121]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 198.
[122]) Mombert: Tag und Nacht p. 107.

Zweitens ist zu beachten, daß der Geist, das Licht, als notwendig zur Erstrahlung des Dunkels des seelischen Bereiches angesehen wird. Der Geist hat gleichsam die Aufgabe, die Seele zu formen und zu vollenden. Deshalb sagt der Mann in der ‚Schöpfung': „Ich habe auf dem Schöpferstuhl gesessen, und die Welt war mein Knetstoff"[123]). Ganz deutlich wird die Aufgabe des Geistes in diesem Ausspruch Momberts:

„Ich — ich wache.
Es glänzt mein Aug im Finstern,
mein Geist umblitzt noch einmal alte Welten.
Das ist die Stunde. Es gilt
der furchtbar schaffenden Natur die Bahn zu weisen"[124]).

Mit diesen beiden Momenten ist die Verbindung gewahrt mit dem, was wir bisher in diesem Kapitel über das Verhältnis von Seele und Geist gesagt haben. Das dritte Moment besteht in der Erkenntnis, daß der Mensch — ob hier nun der schöpferische Mensch im besonderen gemeint ist, ist gleichgültig für unsere Betrachtung, auf jeden Fall ist der Mensch als Geistwesen gemeint — kraft seines Geistes auch die letzte Vollendung Gottes darstellt. Der Mensch gibt Gott erst den Geist zurück, den Gott von sich aus nicht besitzt oder nicht mehr besitzt. Eine gute Erhärtung des eben Ausgeführten gibt Rilke in seinem ‚Stundenbuch'. Es heißt dort:

„Nur die Lieder sind ihm verloren,
. . . . . .
Er (Gott) schweigt hinterm bebenden Barte,
er möchte sich wiedergewinnen
aus seinen Melodien.
Da komm ich zu seinen Knien:
und seine Lieder rinnen
rauschend zurück in ihn"[125]).

Daß aber hier erkannt wird, daß der Gott zurückgegebene Geist, der Gott vollendet, doch „s e i n e Lieder" sind und sie ihm zurückgegeben werden müssen oder, anders: daß der Geist aus Gott-Kosmos gewachsen geglaubt wird und die vollständige Loslösung vom ageistigen Bereich nicht vollzogen wird, sondern in der Bewußtwerdung des Geistes zugleich die Notwendigkeit aufleuchtet, das seelische Bereich zum Erstrahlen zu bringen, das gibt einmal dem Ich die Rechtfertigung, sich als Geistwesen zu fühlen, und andererseits beweist diese Tatsache die unlösbare Verbindung von Geist und Natur oder Geist und Seele.

Mit dem bisher Ausgeführten ist das Wesen der vierten Ausfaltungsmöglichkeit schon in seinen Grundzügen umschrieben und damit auch gleichzeitig die religiöse Problematik Momberts. Die folgenden Beispiele und Ausführungen werden nichts Neues mehr bringen, nur dieses oder jenes Moment noch stärker hervorheben.

Zwei Erkenntnisse, die jede an das Ich wieder ihre Forderungen stellen und vorläufig noch im schlichten Nebeneinander verlaufen, gehen Mombert auf. Einmal das Wissen um die unendliche Fülle der Seele:

[123]) Mombert: Schöpfung p. 224.
[124]) Mombert: Denker p. 171.
[125]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. II p. 225.

„In mir sind die dunklen Eibenwälder“[126]).
„Ich weiß, daß ich Alles hab“[127]).

Damit ist die Aufforderung zur Hingabe an diese Fülle konstitutiv verbunden. Deshalb sagt er:

„Ich reise
meiner dunklen Seele nach“[128]).

Oder:

„Wirf dich selbst ins Meer!
Der Mond soll dich taufen.
. . . . . .
Sitz und trinke in Donnerhallen
an Eichentischen!
. . . . . .
laßt uns auf- und untergehn“[129]).
„Ich will heimkehren
in mein Uferloses.
In die Wiege meines Vaterschooses
will ich die Gestirne zurückleeren“[130]).

Diese Hingabe an das seelische Bereich ist ihm höchste Seligkeit, ist zugleich sein Kosmoswerden:

„In einer Nacht
sah ich alle Gewänder fallen.
In den Donnerhallen:
da saß das Weib, nackt bis zum Hals geschürzt.
Ich hab' Wein hinuntergestürzt
und dröhnend gelacht.
Und war über mir kein Dach mehr.
Ich sah die großen Himmelslichter fliegen.
Und ich durfte alles niedersiegen ....
Ich hob das Meer und sein Gebraus,
und setzte es an den Mund, und trank es aus.
Ich wurde ein Abgrund,
drin Mond und Sonne auf- und niederreigen“[131]).

Außerdem weiß das Ich trotz seinem Seelesein noch um seinen geistigen Charakter und möchte deshalb ganz es selbst sein:

„Und eine Sehnsucht — nach Sichselbst“[132]).

Doch ist der Geist als Bewußtheit aus der Tiefe der Seele erstiegen, ist nicht ein absolut Neues, nur ein Anderes gegenüber dem Chaos der anima vegetativa. Dieser Geist ist:

---

[126]) Mombert: Glühende p. 72.
[127]) Mombert: Glühende p. 91.
[128]) Mombert: Schöpfung p. 17.
[129]) Mombert: Schöpfung p. 90.
[130]) Mombert: Schöpfung p. 208.
[131]) Mombert: Schöpfung p. 110.
[132]) Mombert: Glühende p. 49.

„Außen Form, die meine Seele launenvoll sich schuf ....
Sie weiß es nicht, warum sie also formte,
Warum nicht anders.
Und wann ich jetzt die blutende Fackel (das Bewußtsein)
ans Gewölb stieß,
wußte ich:
das war in der Seele lange vorher schon getan:
von einer Urhand, die manchmal aus Urtiefen
die blutende Fackel ans Gewölb stößt.
. . . . . .
Es zuckte leise darunter
ach so leise .....
Eine Spannung —
ach so leise .....
Ein Wissen, das kaum schon Atem ist —
ach so leise .....
Das Allerfrühste fernste Glänzen des Bewußt-Seins
ach so leise ....“[133]).

Durch diese Erkenntnis, daß der Geist in der Seele selbst liegt, ist die Einheit von Gott-Chaos und Mensch hergestellt, ist der Mensch wieder in Gott. Darum heißt es auch am Schluß der ‚Schöpfung‘ von Gott: „Er umarmt den Mann in feierlicher Rührung und schlägt den Sternenmantel um ihn“[134]).

Hiermit ist eigentlich noch nichts Neues gesagt, denn die Erkenntnis des Wertes des Bewußtseins in seinem Charakter als Erleuchtungselement des seelischen Bereiches hatte uns schon bei der Ausführung über die Verzuständlichung der menschlichen Dialektik beschäftigt. Das Neue liegt im Hinblick auf Mombert und die vierte Möglichkeit der Einwohnung Gottes in der Seele nun darin, daß eine Auseinandersetzung mit Gott stattfindet mit dem Ziel, den Menschen zu verselbständigen gegenüber der Natur und ihn doch wieder nicht so weit herauszuheben aus ihr, daß er sich wirklich als geistpersonales Wesen sieht und die Verbindung mit der Nur-Natur unterbrochen wäre. Im Grunde liegt ja bei dieser Art Bewußtheit, die wir in diesem Punkte unserer Untersuchung schon ausführlicher kennzeichneten, insofern eine „Gefährdung“ des Ich vor, als dieses hier kurz vor der Aufgebrochenheit nach „oben“ steht. Denn in der Bewußtwerdung seiner Bewußtheit muß es sich notwendig als Geistwesen erkennen mit all den daraus folgenden Konsequenzen, deren erste und vornehmste die Anerkennung des „Gott über mir“ ist. An dieser „Gefahrenstelle“ tritt nun wieder das schon so oft in der Neuromantik aufgewiesene Gesetz der Substitution ein. Nur geht die Substitution jetzt an der Gestalt Gottes vor sich, was nicht wunder nehmen kann, denn in der Bewußtheit des Menschen, ein geistiges Wesen zu sein, lag schon die positive Anerkennung des Geistes als eines besonderen „Phänomens“. Also kann der Geist als Bewußtheit hier nicht eigentlich ersetzt werden, da er als irgendwie notwendig erkannt wird. Die Substitution in diesem Fall besteht in der Ersetzung von Gott als „alles in allem“ durch Gott als Chaos. Daneben bleibt die in

[133]) Mombert: Glühende p. 51/52.
[134]) Mombert: Schöpfung p. 230.

diesem Kapitel betonte „Gewachsenheit" des Geistes aus der Seele durchaus bestehen und damit seine Herkunft aus Gott. Aber Gott bleibt zu sehr „unten", sodaß, obwohl von ihm begonnen, die letzte Vollendung des Seinsbereiches — eben die Gestaltung des Kosmos aus dem Chaos — das eigentliche Werk des Menschen ist und nicht das Gottes. Der Mensch vollendet also Gott. Durch diese Verchaotisierung Gottes bricht die alte Dualität der Neuromantik wieder auf, eben die von Geist und Seele, von Geist und Gott. Gott wird also zum Chaos, zum Uranfang degradiert. Deutlich zeigt sich dies am Ende des ‚Denker', in dem die Gestalt der Ur-Frühe neben Gott sitzt und Gott selbst spricht: „Wo eine Sonne aufglänzt, da bin ich. Wo Seligstes aufglänzt, da bin ich. In allem Auf-Glanz bin ich"[135]). Ferner zeigt sich der gleiche Gedanke noch dort, wo Gott sich einfach aus der Erinnerung des Menschen tilgt: „Mit der Macht, mit der ich Alles begann und schuf, tilg' ich Mich und die Ur-Frühe aus der Erinnerung jenes Herrlichen"[136]). Diese Austilgung Gottes aus dem Gedächtnis des Menschen steht durchaus in innerem Zusammenhang mit der soeben aufgewiesenen Substitution Gottes durch Gott-Chaos. Denn durch beide Momente wird der Geist frei. Der Mensch vergißt hier gleichsam, daß er zur Natur gehört. Er sieht nur sein Geistsein und damit den Gegensatz von Geist und Nur-Natur.

Haben wir es aber dann noch mit der Einwohnung Gottes zu tun? Sind hier Menschen und Gott nicht durchaus Gegensätze und voneinander isoliert? Keineswegs, denn der Erkenntnis, mit dem Geist die Natur zu vollenden, — oder, wie Mombert sagt:

„... Es gilt
der furchtbar schaffenden Natur die Bahn zu weisen.
Komm Natur heran! ich rufe dir.
Ich bin da. Bin bereit. Ich wache"[137]) —

ist zugleich der Glaube an die anima vegetativa als chaotische Fülle und als etwas Göttliches vorgegeben. Die angeführten Beispiele bewiesen schon eindeutig die innige Verbindung von Innen und Außen bei Mombert. Wir können deshalb die vierte Möglichkeit der Einwohnung Gottes in der Seele auch dahin formulieren — zugleich mit Rücksicht auf die in ihrer besonderen Art liegende Ausfaltungsmöglichkeit —: die Einwohnung von Gott-Chaos in der anima vegetativa besteht naturhaft, sie erfährt ihre tiefste Erfüllung durch die Durchordnung des Chaos durch den menschlichen Geist, der, da die Erinnerung an seine Herkunft aus Gott-Chaos ausgetilgt ist, ein „Ganz-Anderes" ist, das jedoch — und hierdurch gleichsam die Rechtfertigung vollziehend — in dem Eingehen in Gott oder in Gottes Eingehen in ihm zugleich seine Erfüllung findet.

Aus diesem Letzten, das gleichsam als Ziel, als neue „unio mystica" vorschwebt, wird deutlich, daß diese Art der Einwohnung irgendwie eine Auseinandersetzung mit Gott mit sich bringt, dann aber auch Synthese von Geist und Seele sein muß.

Zuerst wird ganz folgerichtig die Gleichheit Gottes mit dem Menschen erkannt, die erst die Identifizierung von ihm mit der anima vegetativa möglich macht:

---

135) Mombert: Denker p. 201.
136) Mombert: Denker p. 200.
137) Mombert: Denker p. 171.

„Da sah ich wie im Spiegel Einen dastehen
am Rande eines ungeklärten Chaos.
Dunkel Gewölk vor seinem Antlitz,
die Hand hielt er hinausgestreckt,
drin ruhte alles uferlose Meer,
aus der Tiefe ausgeschöpft.
Und seltsam war's, daß jener ganz mir glich,
unzertrennbar, ja, schier eins mit mir.
Nur daß Er fernerher noch,
traumstärker noch
in seine trankgefüllte Hand starrte"[138]).

Dieser Begegnung Gottes folgt dann eine zweite, in der dem Menschen die Allheit Gottes aufgeht, aber auch sein Eigensein:

„Er (Gott) füllte hier Alles aus
. . . . . .
Doch fiel mir bei, daß auch ich da war
und machtvoll hinfuhr durch dies Reich,
daß er nur früher kam als ich
und es durchdrang und gänzlich in Besitz nahm"[139]).

Gott weiß sogleich um die Bedeutung des Menschen, ehe der Mensch noch um sie weiß. Ein erneuter Beweis also, daß auch hier der Geist etwas aus Gott-Natur Entstandenes ist.

„Ganz in Dunkelheit lag sein Blick auf mir,
auf meiner Dunkelheit und meinem Feuer.
Als wär' ich seines Geistes
ersehnter Erbe und Vollender.
Dort fern im Letzten lag ein Reich — mein Reich"[140]).

Und nun geht jene seltsame Verschiebung vor sich, die das Charakteristikum der vierten Einwohnungsmöglichkeit ist und die darin besteht, daß Gott als „alles in allem" immer tiefer hinabsinkt in das Chaos und der Geist immer stärker, aber auch isolierter sich erhebt, um dann das Sein zu vollenden, um alles neu zu schaffen. Am Schluß des ‚Denker' erfolgt dann die letzte große Auseinandersetzung zwischen Gott und Mensch. Hier vollzieht sich auch die Substitution der Gestalt Gottes. Der Greis (Gott) und der Mann (der geistbegabte Mensch) begegnen sich. Gott hört den Gesang des Menschen und bittet den Menschen, ihn zu verlassen. Aber dieser ist sich noch nicht sicher, ob er den Worten Gottes Folge leisten soll. In dem folgenden Ausspruch Gottes wird ganz deutlich, daß der Geist als ein aus Gott stammendes „Phänomen" gesehen wird. Gott spricht zum Menschen: „Was du sprachst, seit je zu mir sprachst, dem lauschte ich ewiglang vorher. Und dafür liebte ich dich. Darum warst du mir ein Freund und immer bei mir"[141]). Doch der Mensch möchte den Beweis haben, ob Gott fähig ist, die Harfe des Geistes zum Erklingen zu bringen, denn kann Gott dies, so ist der Mensch ein Nichts. Doch Gott verhüllt in tiefem Schmerz sein Haupt, schreitet dann auf

[138]) Mombert: Denker p. 82.
[139]) Mombert: Denker p. 130/31.
[140]) Mombert: Denker p. 131.
[141]) Mombert: Denker p. 196.

den Menschen zu und sagt ihm: „Von Stund an wirst du mich nicht mehr erblicken. Sei du Seliger die Musik der Welt. Wie ich dich mit diesen Händen berühre, erwähle ich dich zu meinem Erben, und lege alle meine Macht und alle meine Reiche in dein Haupt“[142]). Mit diesen Worten entschreitet Gott in die Dunkelheit, es bleibt nur noch die Gestalt des Chaos zurück, zu der der Mann spricht: „Du bist das Dienende und Schweigende. So trage die Harfe“[143]). Gott aber tilgt sich aus der Erinnerung des Menschen. Er wird zum Chaos: „Die Ur-Frühe hebt ihren ewigen Schleier, sie breitet ihn mit sanfter Hand über den Greis, der mit ihr im Dunkel schwindet“[144]).

Mit diesem Schwinden Gottes ist gleichermaßen der Geist befreit, denn es fehlt ihm die Erinnerung seiner Herkunft, und auf der anderen Seite kann Gott als Chaos keine Verbindung mehr mit dem Geist haben. Jetzt gibt es nur noch für den Menschen die ewige Dualität von Chaos, von Nur-Leben und Geist, die vom Geist durch die Vergeistigung des Chaos aufgehoben wird, wodurch das ganze Wirklichkeitsbereich vollendet dasteht. Deshalb sagt Gott, als er die Musik der Welt hört: „Ich höre die Harfe, sie übersingt wundervoll mein ganzes Dasein, er hat mich selig gemacht, wie ich nie selig werden konnte“[145]).

Zugleich aber erfährt der Geist durch seine Berührung mit dem Chaos, mit der anima vegetativa, seine höchste Vollendung und tiefste Befriedigung. Hier mündet also auch die vierte Möglichkeit der Einwohnung Gottes wieder in das ein, was in diesem Kapitel ausgeführt wurde. Wir suchten in ihm aufzuweisen, wie einmal der Geist aus der Seele „gewachsen“ gesehen wird, wie er andererseits immer wieder hinabtauchen muß in das seelische Bereich, wodurch die ewige Dialektik des Seins von Geist und Seele verzuständlicht wird. Die neue „unio mystica“ von Geist und Chaos gegenüber der naturhaft gegebenen, die durch die Austilgung Gottes aufgehoben wird, sodaß jetzt Geist und Seele oder Geist und Gott nicht mehr Einheit bilden, sondern sich gegenüberstehen, weil dem Menschen einmal die Erinnerung fehlt, daß alles aus Gott ist und somit auch sein Geist, und dann, weil Gott durch die Substitution nur mehr Gott-Chaos ist, zeigt Mombert in der „Blüte des Chaos“. Der Geist vermählt sich dem Chaos, das Chaos wird geordnet: es blüht. Wohl scheinen Chaos und Geist tiefste Gegensätze. Das empfindet auch Mombert. Deshalb seine tiefe Angst, als Gott-Chaos vor ihm steht:

„Schreckliches muß sich ereignen
Zwischen mir und Jenem, der jetzt kommt.
Da er, wilder Dämon, durch die Nacht
schreitet mit weit vorgestreckter Faust.
Wettergewölk lagert über mir
auf dem Gipfel — aus der Tiefe naht
der Eroberer — er kommt.
. . . . . .
Unerschöpft folgt Einer meiner Spur“[146]).

---

[142]) Mombert: Denker p. 198.
[143]) Mombert: Denker p. 199.
[144]) Mombert: Denker p. 201.
[145]) Mombert: Denker p. 200.
[146]) Mombert: Blüte des Chaos p. 72/73.

Und nun gibt der Mensch dem Einen seinen Geist, gibt sich sozusagen dem Chaos hin:

„Da erbarmt mich seines hohen Feuers.
In mir rührt sich wunderbar die Liebe.
Und ich sende meinen funkelndsten Stern
nach ihm aus — der sprüht ihn an —:
Welthoch wächst er jetzt — mein seliger Jäger,
mein Geliebter streckt den Siegerarm
nach mir aus — er faßt durch Sterne-Welten
meinen Leib —
Auf allen Meeren, und in allen Welten
blasen goldene Posaunen.
Einer kam, auf dessen Arm
seligstrahlend ruht mein Haupt"[147]).

Noch deutlicher wird die Seligkeit der „unio mystica" in diesem Ausspruch Momberts:

„Er aber greift mich, mein Geliebter hebt mich
zu sich empor; es tönt die Seligkeit
aus glühenden Trompeten; mich ergreift
schwindelnd in dem Licht der goldene Kuß"[148]).

Mit der Ausdeutung der vierten Möglichkeit der Einwohnung Gottes in der Seele stehen wir am Schluß dieses Kapitels. Vergleichen wir kurz das vorhergehende und dieses Kapitel, so wird sich uns die Tatsache, daß hier viel mehr der Geist zu seinem Recht kommt als es im II. Kapitel der Fall war, als der Hauptgegensatz erweisen. Der Geist wird hier in seiner Bedeutung erkannt. Ja, bei Mombert wird er sogar als das eigentlich Entscheidende im ganzen Seinsbereich gesehen und erlebt.

Und doch bleibt die anima vegetativa in ihrer Bedeutung für die Neuromantik durchaus erhalten. Ja, auch in diesem Kapitel wurde in dieser Hinsicht nicht eigentlich Neues gebracht. Es wurde nur das von ihrem Wesen Gekennzeichnete weiter verdeutlicht und mit Hilfe des Geistes ausgestaltet, doch war der Geist hier nur Teil der Seele und gehörte ihr unlösbar zu. Wollte der Geist mehr sein, so wurde er durch ein anderes Element ersetzt oder verfiel der vollständigen Entwertung. Also auch hier ein Festhalten am natürlichen Zustand, an der anima vegetativa ohne den eigentlichen und wirklichen Durchbruch des Geistes.

Diese Tatsache aber ermöglicht zugleich die Kennzeichnung des Wesens Gottes als des Korrelationsgliedes der Seele. Auch ihm eignet in seinem Anundfürsichsein jene Unpersönlichkeit, die der Seele immer zukommen muß. Denn Personsein ist nur möglich durch den Geist, nicht durch die anima vegetativa. Weil der Neuromantiker aber den Geist nicht anerkennt, muß auch das Verhältnis Gottes zur Seele notwendig ein die Seele determinierendes sein, denn der Mensch ist nur frei als Geistwesen, nicht als Seelewesen. Ob man sich mit dieser Determiniertheit abfindet oder nicht, ist völlig belanglos, denn die Tatsache, daß Gott hier wirklich der große Determinierende ist, wird dadurch nicht aufgehoben. An allen Gestalten, die wir in diesem Kapitel behandelten, läßt sich dies nachweisen. Das Heiligenlenlein wird wie

[147]) Mombert: Blüte des Chaos p. 73.
[148]) Mombert: Blüte des Chaos p. 67.

eine Welle von Gott, dem Meer, fortgespült. Auch Sinclair kommt nicht eigentlich zu sich selbst, denn er bildet sich ganz nach Demian um und muß dabei notwendig sein Eigensein aufgeben. Und selbst dort, wo, wie bei Morgenstern, die Identifizierung von Gott und Mensch vollzogen wird, ertrinkt der menschliche Individualtrieb ganz im Universaltrieb. Alles, was der Mensch wirkt, wirkt Gott-Kosmos durch ihn. Das Individuum hat nicht mehr die Freiheit, selbst zu entscheiden und zu handeln. Die Austilgung Gottes aus dem Gedächtnis des Menschen ist nur ein unzulänglicher Versuch, dem Menschen Freiheit zu geben. Dadurch wird die Wirklichkeit Gottes und sein Verhältnis zum Menschen überhaupt nicht berührt. Das ganze Leid Momberts, das immer wieder in seinem Werk sichtbar wird, hat seinen Grund in der Erkenntnis der Unfreiheit und damit Determiniertheit des Menschen. Wohl macht sich Mombert los von der Determiniertheit dadurch, daß er Gott im Chaos untergehen läßt. Aber sobald er wieder an Gott denkt, weiß er um die Unzulänglichkeit dieser Substitution. Dann erfährt er sein Leid doppelt schwer, sieht die Vergeblichkeit seines Schaffens, denn das Chaos wird weiterbestehen und der Mensch ihm verhaftet bleiben. Ganz deutlich wird diese Erkenntnis Momberts in folgenden Zeilen:

„Und jetzt — jetzt ist Einer (Gott) da,
der will den Vorhang zur Seite ziehen.
Und jetzt — jetzt weine ich
aus ungeheuren Augen,
wie kein Mensch weint“[149]).

Auch die Tatsache, daß der Geist immer wieder hinabtauchen muß in Gott-Natur, beweist nur auf andere Art die Determiniertheit der Seele durch Gott.

Es sollte in diesem Kapitel untersucht werden, inwieweit die Seele sich gegen das sie Determinierende zu behaupten weiß. Wir wiesen schon eingangs darauf hin, daß die Seele dann sich als ein Besonderes gegenüber dem aequalen Numinosen erweisen müßte und daß dieses Besondere nur der Geist sein könnte. Da aber die Seele den Geist nicht in seiner ganzen Wirklichkeit anerkennt, so ist das Ergebnis dieser Untersuchung durchaus negativ. Die Seele ist nach wie vor ein Nichts, auch da, wo sie alles ist, denn dieses „alles“ hat sie nicht in unveräußerlicher Einmaligkeit.

Damit mündet ähnlich wie im II. Kapitel auch hier bei der Verlagerung Gottes in die anima vegetativa die Explizierung des Verhältnisses von Gott und Seele in die Anerkennung der vollständigen Determiniertheit der Seele ein. Ob nun, wie im II. Kapitel, Gott als äußerer Kosmos gesehen wird oder aber, wie hier, als ein innerer Kosmos, immer wird das religiöse Verhältnis für die Seele nur negativ sein. Und wenn nochmals auf die Ausgangssituation der Neuromantik zurückgeblickt wird — eben auf die Abwendung vom „Außen“ und die Hinwendung zur Seele, zum „Innen“ —, so wird erschreckend deutlich, *daß der Determinismus des Naturalismus nicht beseitigt ist*. Er ist wohl transformiert worden wie die äußere Wirklichkeit, aber dadurch nicht in seinem Wesen selbst getroffen und verwandelt: auch die „Innerlichkeit“ ist determiniert, vielleicht auf feinere, weil innerliche, Art, aber doch festgesetzt und bestimmt durch Gott-Kosmos.

---

[149]) Mombert: Denker p. 124.

IV. Kapitel:

Die positive Anerkennung des Geistes und die dadurch bedingte Umgestaltung der neuromantischen religiösen Problematik.

Wenn in den vorhergehenden Kapiteln neben der Untersuchung der religiösen Problematik der Neuromantik zugleich die des Verhältnisses von Seele und Geist lief, ja, letztlich nicht mit der ersten Untersuchung im bloßen Nebeneinander, sondern mit ihr — wie es immer wieder deutlich wurde — im festen Ineinander, so geschah es nicht deshalb, um in dieser Arbeit gleichsam zwei Momente der geistigen Haltung dieser literarhistorischen Epoche zu analysieren und herauszustellen, sondern weil das eine vom anderen erst seine tiefe Deutung erfährt. Der Grund für diese doppelte Sehweise ist also ein innerer und zutiefst bedingt durch die ganze geistige Situation der Neuromantik, der aus der Abwendung vom Materialismus im Grunde nur diese zwei Haltungen menschlichen Seins blieben: entweder von der anima vegetativa oder vom Geist aus die Wirklichkeit zu bewältigen. Denn daß außer dem Materialismus die Pseudogeisthaltung des bloßen Moralismus nicht in Frage kam, erhellt einfach die Tatsache, daß schon der seelische Naturalismus sich von allem Aeußeren abwendet, dem auch der Nur-Moralismus zuzurechnen ist als Ausdruck einer geistigen Haltung, die durch ihr reines „Du sollst" immer dem „Außen" offensteht und sich an ihm ausrichtet.

Wenn wir das Wesen der Neuromantik als Hinwendung zur Seele und als Leben aus der Seele formulierten, so war damit im Grunde ein Zweifaches gesagt, das, ehe die Untersuchung hier weitergeführt wird, notwendig noch einmal ins Bewußtsein gehoben werden muß. Einmal war mit der Hinwendung zur Seele die Abwendung vom materialistischen Naturalismus verbunden gewesen, die aber im Grunde schon vom seelischen Naturalismus vollzogen wurde, freilich nicht in dieser Ausschließlichkeit, weil ihm das „Außen" mit seinen „Gesetzen" immer noch Maßstab und Ausgangspunkt war oder, deutlicher: weil er sich bemühte, in sein Seinsbereich neben der „Weltlichkeit" noch die „Innerlichkeit" einzubeziehen. Ihm gegenüber bedeutet dann die Neuromantik die *ausschließliche Hinwendung zur Seele* als der unendlichen kosmischen Seinsfülle. Psychologisch gesehen aber war mit dieser Hinwendung zur anima vegetativa — damit zur zweiten Folgeerscheinung dieser Hinwendung übergehend — *auch die Abwendung vom Geist* verbunden, die wir bereits im II. Kapitel näher kennzeichneten, da

gegenüber dem seelischen Naturalismus der Neuromantik die Bewußtheit der seelischen Fülle und des Geistbereiches eignet, woraus erst die Hinwendung zur anima vegetativa zu erklären ist.

Mit diesem Rückblick, der den Hineinbezug der Seele in die religiöse Problematik der Neuromantik verdeutlicht, ist eigentlich noch nichts bewiesen von der von uns erkannten Notwendigkeit, das ewige Wechselspiel von Geist und Seele auch in die Betrachtung der religiösen Problematik mit hineinzuziehen. Ja, eigentlich besagte die Hinwendung zur Seele gerade den Verzicht auf den Geist und seine Austreibung, die dann mit Hilfe des bei allen möglichen Gelegenheiten vollzogenen Substituismus verwirklicht wurde. Sehen wir aber tiefer — und geistesgeschichtliche Betrachtungsweise wird immer vorstoßen müssen hinter das im Nur-Dichtungsbereich Erscheinende, gleichsam bis auf den Boden, aus dem das Dichtwerk „wächst" —, so zeigt sich, daß die Neuromantik im Grunde einen erbitterten Kampf der Seele mit dem Geist darstellt, wie es erschütternd sichtbar wird in Hesses ‚Steppenwolf', einen Kampf, in dem es der Seele um die Behauptung ihres Prius gegenüber dem Geist geht, das heißt um die Behauptung des dem Menschen naturhaft Mitgegebenen, ohne es vom Geist durch die Anerkennung der Aufgebrochenheit nach „oben" durchordnen und somit wertlich einstufen zu lassen. Um die Berechtigung für das Festhalten an der Seele gegenüber dem Geist und seinen Forderungen zu haben, führt der Neuromantiker jenes „Phänomen" ins Feld, das wir als die Rechtfertigung aus der anima vegetativa bezeichneten, eine Rechtfertigung, der der Glaube an das Gutsein der Seele vorgegeben war.

Im Grunde ist dieser Glaube eine Uebertragung des Grundzuges des Naturbereiches in die menschliche Wirklichkeit, insofern die Geschütztheit der ageistigen Wesen durch die Natur, die sie stets eingebettet hält in die Richtigkeit und in das ihnen Erforderliche und Zuträgliche, auch für den Menschen in Anspruch genommen wird. Hesse läßt es Demian in seiner Unterredung mit Sinclair so ausdrücken: „Zu welchem Zwecke du jetzt deine Schoppen trinkst, wissen wir ja beide nicht. Das in dir, was dein Leben macht, weiß es schon. Es ist so gut zu wissen: daß in uns drinnen einer ist, der alles weiß, alles will, alles besser macht als wir selber"[1]). Diese Rechtfertigung ist von zwei Seiten aus angreifbar. Einmal wird übersehen, daß der Mensch eben diese instinktive Sicherheit des Triebes nicht mehr besitzt, weil er in der Aufgebrochenheit zum Bereich des Geistes steht und ihn der Geist — wenn auch noch so eingeschlossen in andere Bereiche — bestimmt bezw., da mit dem Geist die Freiheit konstitutiv verbunden ist, verkehrt leiten kann. Dann aber, weil mit dem Glauben an das Gutsein des „dunklen Dranges" der Geist als Werteschauer wirksam wird. Also auch in der relativ unumschränkten Vorherrschaft der anima vegetativa ist der Geist vorhanden, ja, der Neuromantiker nimmt ihn in Anspruch, obwohl er doch durch die bloße Anerkennung des Universaltriebes, den er als ein nicht geistiges „Phänomen" sieht, während de facto auch der Universaltrieb des Menschen Geisttrieb ist, die Abwendung vom Geist vollzieht. Die Abwendung vom Geist schließt in sich die höchste Anerkennung seiner Existenz. Denn der Kampf der Seele mit dem Geist würde bedeutungslos sein, wenn ihm nicht das Wissen um die Wirklichkeit des Geistes vorgegeben wäre. — Hier liegt also auch ein Unterschied

[1]) Hesse: Demian p. 122.

gegenüber dem Materialismus, für den es den Geist als Wirklichkeit überhaupt nicht gibt. Aus diesen Ausführungen wird deutlich geworden sein, daß der Geist dort, wo die Neuromantik aus der Seele heraus lebt und sie nur anerkennt, doch vorhanden ist, auch wenn er verneint und geleugnet wird.

Daß bei einer Analyse der neuromantischen Weltanschauung der Eigentümlichkeit ihrer Stellung zum Geist und zur Seele Rechnung zu tragen ist, wird der obige Hinweis erhellt haben. Ja, es kann sogar so weit gegangen werden zu behaupten, daß die religiöse Problematik überhaupt nicht verständlich wird, wenn in sie nicht das Wechselspiel von Seele und Geist hineingezogen wird. Vollends verständlich wird dies außerdem durch die Tatsache, daß der Neuromantiker — wenigstens soweit seine geistige Haltung bisher untersucht wurde — das opus operatum der Religion leugnet, das heißt, die religiöse Wirklichkeit wird nicht als an sich und durch sich bestehend geglaubt, an der der Mensch sich erst zu vereigentlichen hat, sondern die Religion wird für den Neuromantiker erst durch den Menschen wirklich. Er trägt die Religion, nicht sie ihn. Damit aber ist sie mit hineingenommen in seine geistige Situation, in seine Lebensproblematik, und das neuromantische „Zickzack zwischen Trieb und Geist“[2]) findet auch in ihr seinen Niederschlag. Die Frage also nach dem Verhältnis von Seele und Geist, die in jedem Kapitel den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet, ist vom Wesen der Neuromantik aus selbst gegeben und somit durchaus berechtigt.

Das Wesen der Neuromantik war — unter religiösem Blickwinkel visiert — definiert worden als die Dualität von aequalem Numinosen und anima vegetativa, die sich in der Weise auswirkte, daß das Numinose, das für den Neuromantiker zu Gott-Natur wurde, die anima vegetativa vollständig determiniert. Religion als „Dualitätsreligion“ besagt etwas durchaus anderes als die Beziehung von Gott und Mensch, die im allgemeinen als Religion schlechthin bezeichnet wird. Denn der Unterschied zwischen dem Dualitätsein und Beziehungsein ist der, daß Religion im ersten Fall die Verbindung zweier gegensätzlicher Relationsglieder darstellt — auch da, wo Gleichheit im Quale vorherrscht — und im zweiten Verbindung von analogen Wesenheiten, von denen das eine die tiefste Seinserfüllung des anderen bedeutet, das heißt, es in Freiheit setzt und nicht determiniert. Für die Neuromantik bedeutet also das religiöse Verhältnis — wie die beiden vorhergehenden Kapitel deutlich bewiesen — das vollständige Verhaftetsein des Menschen an das ihn determinierende Numinose. Das ist — kurz zusammengefaßt — das Ergebnis des bisher Erarbeiteten.

In diesem Kapitel haben wir den Aufbruch des Geistes, den wir in der Bewußtwerdung des Menschen im vorhergehenden Kapitel feststellten, weiter zu verfolgen und von da aus die Situation der Neuromantik zu bestimmen, die sich aus dieser weiteren Sichtbarwerdung des Geistes ergibt. Vor allem aber wird dem Problem nachzugehen sein, ob der Geist die Grundposition der Neuromantik überhaupt vernichtet, entscheidend verwandelt oder nur im Rahmen der mit der Grundposition gesetzten Möglichkeiten verbleibt.

Wieder gehen wir damit also vom neuromantischen Menschen aus oder, besser noch, von der allgemein menschlichen Situation und betrachten das im Dichtwerk der Neuromantik Erscheinende als Ausdruck des Wesens dieser Situation. Dieser Ausgangspunkt wird durch die doppelte Tatsache gerecht-

[2]) Hesse: Trost der Nacht p. 154.

fertigt, daß einmal auch der Neuromantiker in seiner Besonderheit mit hineingenommen ist in die dem Menschen seinsmäßig eignende Lage und daß zum anderen für den Neuromantiker alles Außermenschliche — welcher Art es auch sein mag — nicht an sich besteht, sondern erst im Menschen und durch ihn seine Existenz erhält.

Die nächsthöhere Stufe des Durchbruches des Geistes in der Neuromantik nach seiner Sichtbarwerdung in der Bewußtheit ist die, in der das Ich sich als ein Selbst erkennt oder, deutlicher: in der das Selbst sich bewußt ist, ein Selbst zu sein. Was hiermit gemeint ist, wird verständlich durch den Rückblick auf die besondere Art des Geistes, die in den vorhergehenden Kapiteln analysiert wurde. Daß das Ich im II. Kapitel sich erkennt, ist nicht zu leugnen, aber es muß hier gefragt werden, in welcher Art dieses Erkennen vor sich geht. Im Grunde sah es sich nämlich nicht von sich selbst aus, sondern vom Nicht-Ich, vom aequalen Numinosen, das ihm immer überlegen war und gegen das sich anzustemmen ihm auch schon deshalb eine Unmöglichkeit erschien, weil es selbst mit in seine Fülle hineingenommen war. Also sieht sich hier der Geist nicht selbst, sondern nur sein Verhältnis zu Gott-Kosmos und die Aufgebrochenheit des Menschen zu ihm hin. — Auch das Sichselbstwollen im III. Kapitel war nicht ein Wollen, das nach der Erreichung des wahren Selbst des Menschen strebte als einer geistigen Wesenheit, sondern nur ein Streben, das naturhaft Mitgegebene zu bewahren. Mit anderen Worten: der menschliche Geist wird auch hier nicht gesehen. Was geschaut wird, ist nur die individuelle anima vegetativa und seine Beziehung zu der unendlichen kosmischen Fülle des aequalen Numinosen. Wohl konnten wir im III. Kapitel vom Durchbruch des Geistes sprechen, weil der Geist hier in den Dienst der Seele gestellt war. Dennoch war der Geist aber nichts Selbständiges, nur Teil der Seele für den Neuromantiker, wie es durch die Tatsache des ewigen Wiederhinabtauchens des Geistes in das seelische Bereich erwiesen wurde. Der Geist war hier nur Spiegel, der die seelische Fülle nach seiner Eigenart spiegelte, ohne sich jedoch selbständig als Geist entfalten zu können.

Demgegenüber bedeutet die Selbst-Bewußtwerdung oder die Erkenntnis des Ich als eines Selbst einerseits etwas durchaus anderes, zum anderen aber auch nur die Verwirklichung einer Möglichkeit, die mit der Tatsache gegeben war, daß der Neuromantiker Seele und Geist in unlösbarer Ineinanderverhaftetheit glaubt. Im ersten Fall sind wir berechtigt, hier von einem Umbruch der Neuromantik zum Geist zu sprechen. Aber die zweite Tatsache verdeutlicht klar, daß es sich hier nicht so sehr um etwas völlig anderes handelt und damit um ein Aufgeben der bisherigen Position als vielmehr um sinnvolle Entfaltung des mit der Grundposition Mitgesetzten.

Die Untersuchung steht damit wieder an einem *Umbruchspunkt*, der schon einmal in ihrem Beginn bei der Hinwendung des materialistischen Naturalismus zum seelischen Naturalismus sichtbar wurde. Nur steht hier die Untersuchung gleichsam eine Stufe höher, und der Umbruchspunkt liegt nicht zwischen dem materialistischen und seelischen Bereich, sondern zwischen dem seelischen und geistigen. Hier wie dort aber zeigt sich jene Eigentümlichkeit menschlich-geistiger Umbruchsbewegungen, daß sie nämlich einerseits dem Vergangenen gegenüber etwas vollständig Neues bedeuten und andererseits doch keimhaft im „Alten" schon beschlossen liegen. Dieser Tatsache wird in den folgenden Untersuchungen Rechnung zu tragen sein, insofern einmal die Ent-

stehung der Geistwirklichkeit aus dem „Alten", der Grundposition der Neuromantik, zu deuten sein wird, andererseits aber das Neue doch einer besonderen Analyse bedarf, die dann hinüberleiten wird zur Ausdeutung der dadurch für die religiöse Problematik sich ergebenden Konsequenzen.

Im III. Kapitel lag der Akzent immer auf der anima vegetativa, der Geist ist nur Bewußtheit, nichts weiter. Hier aber erschaut der Geist sich selbst als Geist oder, anders, der Neuromantiker erkennt hier an, daß der Geist soweit „wachsen" kann, daß er fähig ist, sich selbst und damit den Geistträger als Geist bezw. geistiges Wesen zu erkennen. Welchen Standpunkt wir damit für unsere Betrachtung wählen, wird klar sein. Wir stellen uns hier gleichsam selbst in den Individualtrieb als den spezifischen Geisttrieb für die Neuromantik und sehen von da aus die anderen Dualitätsglieder: das Göttliche und die Seele, behandeln damit aber auch gleichzeitig die neuromantische religiöse Problematik.

Diese höchste „Wachstumsstufe" menschlicher Entwicklung — eben vom rein Seelischen oder Naturhaften über die Bewußtwerdung des Seelischen zur Selbstbewußtheit — ist also für den Neuromantiker etwas durchaus Naturhaftes, ein „Gewachsenes" schlechthin oder, deutlicher: der menschlich-personale Geist ist ihm ein natürliches „Phänomen". „Ist nun ein Licht in uns, so hats Gott mit der Natur in uns geton"[3]). Aehnlich drückt es Rilke aus. Auch bei ihm wird letzten Endes der Geist selbst in seiner höchsten Vollendung Gott-Natur, dem Baum, entwachsen gedacht:

„Zu unterst der Alte, verworrn,
all der Erbauten
Wurzel, verborgener Born,
den sie nie schauten.

. . . . . .

Drängender Zweig an Zweig,
nirgends ein freier....
Einer! o steig .... o steig ....
Aber sie brechen noch.
Dieser erst oben doch
biegt sich zur Leier"[4]).

Mit der Anerkennung der Vollendung der Natur — auch da, wo es sich um menschliche Natur handelt — durch den Geist hält sich die Neuromantik einerseits durchaus im Rahmen ihrer Weltanschauung — man vergleiche das III. Kapitel —, andererseits aber kann sie dadurch dem Wesen des Geistes durchaus gerecht werden, soweit es sein Verhältnis zur Natur betrifft. Denn seinsmäßig besteht für den Geist die Tatsache zu Recht, daß er bei allem Anderssein dem natürlichen Bereich gegenüber doch dieses nicht durch sein Wirklichwerden zerstört, sondern vielmehr vollendet und erhöht. Von hier erhält — unter Berücksichtigung der Tatsache, daß Gott identisch ist mit der Natur — das Wort Morgensterns „Die Menschen sind .... die Köpfe Gottes"[5]) durchaus seine Berechtigung. Aber — und hier liegt der bedeutsame Unterschied des Wesens des Geistes in diesem Falle gegenüber der im III. Kapitel aufgewiesenen Art des Geistes — daneben ist der Geist dort, wo

[3]) Kolbenheyer: Das Dritte Reich des Paracelsus p. 268.
[4]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 329.
[5]) Morgenstern: Stufen p. 255.

er wirklich Selbstbewußtsein ist, das heißt, wo sich das Selbst als ein Selbst erkennt, etwas unendlich von dem natürlichen Bereich Verschiedenes. Denn mit der Erkenntnis seines Geistcharakters steht der Neuromantiker schon jenseits der Natur, im Bereich des personalen Geistes. Trotz allem organischen Gewachsensein aus dem natürlich-seelischen Bereich hat die Erkenntnis des Geistes in Form des Selbstbewußtseins einen tiefen und entscheidenden Umbruch heraufgeführt, einen Umbruch, der ebenso einschneidend ist wie jener, den wir bei der schlichten Hinwendung des materialistischen Naturalismus zur anima vegetativa feststellen mußten.

Ist aber — so drängt sich hier die Frage auf — mit diesem Umbruch zum Geist hin die ganze neuromantische Position verlassen, sodaß dieser Umbruch zugleich das Ende der Neuromantik bedeutet, wodurch dann der Glaube vieler ihrer Interpreten, Neuromantik sei bloß „Episode" gewesen, zu Recht bestände? Diese Frage ist durchaus dialektisch und deshalb in doppeltem Sinne zu beantworten. Wohl liegt hier ein entscheidender Umbruch vor und eo ipso verbunden damit ein Abweichen von der ursprünglichen Position, eben der seelischen. Aber gleichzeitig — und damit reiht sich dieser Umbruch durchaus in die mit der seelischen Haltung der Neuromantik verbundenen Entwicklungsmöglichkeiten ein, ist also letztlich nur von der Grundposition aus zu verstehen — liegt dieser Umbruch in der Neuromantik selbst begründet. Ja, er war der Möglichkeit nach in dem Augenblick gegeben, als das Nebeneinander von Universal- und Individualtendenz für die Neuromantik wirklich wurde. Diese Tatsache widerspricht keineswegs der anfangs aufgewiesenen Abwendung vom Geist mit Hilfe der Entwertung des Geistes. Denn dieser Hinwendung zur anima vegetativa als Folge der Entwertung des Geistes war schon der Glaube an das Nebeneinander von Individual- und Universaltrieb vorgegeben, das dann durch die Hinwendung zum Universaltrieb nur noch verstärkt wurde. Oder anders: da der Geist nicht erkannt wurde, wurde die Trennung der Spannungspole des menschlichen Wesens überhaupt erst möglich und somit eo ipso die im III. Kapitel dargelegten Entwicklungsmöglichkeiten des Individualtriebes als des spezifisch menschlichen Geistes mitgesetzt, von denen die in diesem Kapitel zu behandelnde — eben die Selbstbewußtwerdung des Individuums oder seine Sichselbsterkennung als Geistwesen — nur eine, aber sehr entscheidende Möglichkeit war.

Von hier aus wird verständlich, daß die spezifisch neuromantische „Geistigkeit" immer von der Grundposition der Neuromantik letzten Endes zu deuten und zu verstehen ist, das heißt aber nichts anderes als von der anima vegetativa aus, selbst wenn zwischen ihr und dem Geist die gegensätzlichsten Unterschiede aufklaffen. Aber das Entstehen dieses „Geistes" liegt doch irgendwie in seinen Anfängen in der Seele selbst. Wir kehren damit — obwohl hier vor ganz Neuem stehend — doch zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück. Diese Ausdeutung des neuromantischen Geistbegriffes ist im Grunde gleichzeitig auch die Klärung des Verhältnisses von Geist und Seele, denn das Problem des Geistes ist nur aus seinem Verhältnis zur Seele zu verstehen.

Daß auch in der Neuromantik selbst die Deutung dieses Verhältnisses versucht wurde, beweisen Hesses Roman ‚Narziß und Goldmund' sowie Blunck's ‚Kampf der Gestirne'. Bei aller Verschiedenheit des Inhalts und der Darstellung geht es in beiden Romanen doch um das gleiche Problem und um

seine Lösung: eben um das Verhältnis von Geist und Seele und ihre Einigung. Diese Einigung aber — das verdient besonders hervorgehoben zu werden — kann nicht mehr durch die Hingabe des Geistes an das seelische Bereich zustande kommen, denn der Geist, das wird aus den vorhergehenden Ausführungen schon deutlich geworden sein, ist hier vollständig andere Wesenheit, die nicht mehr in der Seele aufgehen kann. Hier liegt also der Unterschied zu dem im III. Kapitel aufgewiesenen „Geist". Die Gestalt des Narziß als des Geistmenschen ist etwas völlig anderes als die Gestalt des Goldmund, des ausschließlich in der seelischen Haltung verharrenden Menschen. Hesse begeht hier nur den Fehler, daß er in diesen beiden Gestalten Abstraktionen dieser für die Neuromantik so wichtigen geistigen Haltungen schafft, ohne bis zu ihrer harmonischen Einheit als einem sinn- und seinsgemäßen Ineinander vorzudringen. Diese Einheit schwebt aber gleichsam als unerreichtes Wunschbild über dem Ganzen. Und doch sind letztlich Narziß und Goldmund für den Neuromantiker, der Seele und Geist auseinanderreißt, keine Abstraktionen. Denn für ihn besteht der Individualtrieb als Geist durchaus neben dem Universaltrieb als Seele, wie schon oft betont wurde. Deshalb kann der Neuromantiker wohl Gestalten schaffen, die entweder Geist- oder aber Seelemenschen sind. Diese Tatsache findet ihre Erklärung in der neuromantischen Grundposition. Wenn wir hier vom Individualtrieb ausgehen, so begehen wir wohl einen Fehler im Hinblick auf das Wesen des Menschen, dessen Universaltrieb auch Geisttrieb ist und nicht deshalb vom Individualtrieb gelöst werden kann, nicht aber dann, wenn wir uns auf den Boden der Neuromantik stellen. Freilich leugnet Hesse nicht die gegenseitige Befruchtung beider Typen und damit die Möglichkeit einer Verbindung der Gegensätze, wird doch Goldmund unter Narziß' Leitung letztlich der Mensch, der er seiner Anlage nach ist, indem ihm Narziß die Möglichkeit eines Lebens, wie es ihm konform ist, überhaupt erst erschließt. Andererseits — wie besonders die letzte Unterredung beider beweist — erfährt auch Narziß durch Goldmund tiefe geistige Befruchtung.

Auch Blunck dringt trotz der Verbindung von Osatara mit Imber nicht eigentlich zur sinnvollen Harmonie von Geist und Seele durch. Aber er sieht insofern tiefer als Hesse, als er sowohl in den Gestalten Solmund und Osatara nicht leere Abstraktionen der Geisthaltung schuf, sondern in ihnen schon jene Doppelheit von Seele und Geist aufweist — freilich ohne sie irgendwie zu deuten —, die hernach in der Vermählung Imbers mit Osatara auch ihren äußerlichen Ausdruck findet.

Aus diesem kurzen Hinweis auf die beiden Romane wird klar geworden sein, daß einmal hier der Geist als etwas durchaus Selbständiges neben die anima vegetativa tritt und daß zum anderen die Klärung ihres Verhältnisses, wenn auch nicht gelöst, so doch wenigstens versucht wird. Es erscheint daher zweckmäßig, um eine sinnvolle Klärung aufzuweisen, zu der Grundposition der Neuromantik zurückzukehren.

Es war bereits im I. Kapitel der Beweis erbracht worden, daß die Hinwendung zur anima vegetativa sich vollzieht unter Entwertung des Geistes. Gehen wir von dieser Tatsache aus! Es ergab sich uns dann, daß der Neuromantiker in dem Aufbrechen des Geistes zugleich die Entstehung der Sünde in der menschlichen Wirklichkeit sah. Die Selbst-Bewußtwerdung als Bewußtheit des Menschen, ein Selbst zu haben oder, einfach, geistpersonales Wesen zu sein, ist von dort her gesehen gleichsam der vollendete Sündenzustand, da

jetzt durch das Wirklichwerden des geistigen Bereiches, in das sich der Mensch durch seinen Geist hineingestellt sieht, die Trennung von Gott-Natur um so deutlicher sichtbar wird und der Mensch in der Erfassung seines Selbst sich der „Sünde" des Herausgefallenseins aus der Natur selbst bewußt ist. „Die Folge der Selbsterkenntnis ist .... Schuldbewußtsein .... Das Schuldgefühl .... des Sichselbsterkennenden ist ein Gefühl von an der Natur begangener Schuld"[6]). Der Neuromantiker steht hier vor ungeheuren Schwierigkeiten. Denn einerseits ist das Erwachen seines Selbst ein durchaus natürlicher Vorgang, sodaß von dort gesehen die Natur auf den Geist hin tendiert. Und doch ist in dem Augenblick, in dem der Geist als Selbst-Bewußtsein erwacht durch die Erkenntnis des Selbst, ein Selbst zu sein, die Verbindung mit der Natur restlos zerschnitten und der Mensch damit ursündig und urböse geworden.

Die Untersuchung steht hier an der gleichen Stelle wie im Eingang des III. Kapitels. Nur besteht dieser Unterschied, daß der Geist hier so stark geworden ist, daß er als das sündige Moment des Menschen nicht mehr durch das aprioriſche Gutsein der Seele gerechtfertigt werden kann, da er dem Bereich der Seele nicht mehr angehört. Es gibt also hier kein Zurück mehr im Sinne des Hinabtauchens in das Bereich der anima vegetativa. Da aber der Geist von der Seele her durchaus negativ gewertet wird, so ist anzunehmen, daß der Geist durch die Seele seine Existenzgefährdung erlebt, wenn er sich mit der Seele auseinanderzusetzen hat und diese stärker ist als er. Ein wirres Knäuel von Schwierigkeiten liegt damit vor uns, und es scheint, als würde an dieser Stelle vor dem Hintergrund des Ringens des Neuromantikers um den Geist die insecuritas hominis in erschreckendem Maße deutlich, sein Herausgenommensein aus dem natürlichen Zusammenhang und seine Vereinsamung. Rilkes ‚Duineser Elegien' bilden in ihrem Hauptteil einen guten Kommentar zu dem oben Ausgeführten.

Wie aber sind diese Schwierigkeiten zu beheben, sodaß auch dem neuromantischen Menschen noch Lebensmöglichkeit bleibt? Zwei Momente sind es, die hier Klärung und damit Befreiung bringen: einmal das Moment der Hingabe, dann der Geist selbst. Da das Moment der Hingabe die Kenntnis des Wesens des „neuromantischen Geistes" voraussetzt, werden wir erst diesen ausführlich untersuchen und dann das Wesen der Hingabe analysieren.

Die Klärung von Seiten des Geistes aus beruht einerseits auf der folgerichtigen Fortführung dessen, was sich durch die Entstehung des Geistes aus dem schlicht natürlichen Bereich ergab, zum anderen aber auf dem Gesetz des Substituismus, das — wie schon in den vorhergehenden Kapiteln erwiesen — der Neuromantik eigentümlich ist und dort wirksam wird, wo die Grundposition, eben die seelische, gefährdet erscheint. Hier aber ist dadurch, daß der Geist gegenüber der Seele sich als selbständige Wesenheit erweist, die Grundposition gleichsam schon tief erschüttert und somit auch die Wirksamkeit des Substituismus. Es kann daher hier nur unter großen Vorbehalten von einem Substituismus gesprochen werden, weil die Substitution höchst unzulänglich ist. Sie besteht nämlich darin, unter der Voraussetzung, daß der Geist aus der Natur seins- und sinngemäß entsteht, den Restbestand des Nur-Naturhaften als des „Noch-Nicht-Geistseins" zu ersetzen durch das „Geist-Werden", sodaß letztlich die ganze Natur auf ihren Grundgehalt hin gesehen nicht Natur im Gegensatz zum Geist ist, sondern Geist selbst. So sagt Morgen-

[6]) Huch: Wesen des Menschen p. 61/62.

stern: „Was da ist, ist Geist zugleich“[7]) oder „Geist ist die Welt“[8]). — „Tanne ... Berg ... sind integrierende Bestandteile, Glieder, Leibesteile geistiger Wesenheiten“[9]). Einige Beispiele aus Röttger verdeutlichen noch weiter diese neue Erkenntnis:

„Wo die Materie übergeht in Geist, ist erfaßbar und erkennbar:
Daß a l l e s sei Geist, auch die Materie“[10]).

Dieser Substituismus in seiner Bedeutung für den Menschen wird besonders klar in der folgenden Szene aus den ‚Christuslegenden‘. Jesus ist in die Wüste hinausgegangen und erfährt die ganze Vereinsamung des Menschen. Er sehnt sich danach, Teil der Natur zu sein. Da geht ihm plötzlich die Erkenntnis auf, daß auch die Natur Geist ist und er dadurch wieder hineingenommen ist in die großen Zusammenhänge. Jesus sagt: „Ich habe einmal an einem Abend gestanden und gesehnt, die rosa Wolke zu sein. Und ein andermal: die Blüte eines Mandelbaums zu sein. Und ein drittes Mal: das Schiff auf dem Meer zu sein. — Aber — Gott hat uns das Menschsein gegeben und den Geist, daß sein Geist könne kommen und mit unserem Geiste reden. Und es ist kein Entrinnen davor.... Mich dünkt — mir ahnt — er ist da! .... Ich fühle ihn“ — Und er sah hin und um sich, suchte und sah die glänzenden Blätter des Strauches und lächelte und winkte Gruß und sprach: ‚Da, — du — und du — ihr wollt mit mir reden? — Und die Blätter nickten. So redet denn — rede, Geist, ich höre. Und er unterredete sich mit ihnen, und der Geist glänzte auf den Blättern, sodaß Jesus lächelte und sprach: Siehe, wie ich erfreut bin, wie selten bei Menschen, wenn ich mit ihnen sprach. Wie still dies unser Gespräch ist, wie wahr und gut. Ist es nicht so? Und die Blätter nickten. Sie sprachen: Es ist so: Geist ist lauteres Schauen und der Glanz aus allem Lebendigen. — Erstes Lallen und letztes Amen. Und Jesus saß und schaute und redete leise vor sich hin. Dachte an kein Entrinnen und keine Flucht mehr, sondern fühlte nur, Gott war überall und Gott war nahe“[11]).

Mit dieser neuen Erkenntnis der Neuromantik ist scheinbar zur Behebung der aufgewiesenen Schwierigkeiten wenig gewonnen. Ja, eher scheint dadurch eine noch größere Undurchsichtigkeit entstanden zu sein. Zunächst taucht hier die Frage nach dem Verhältnis von Kosmos und „Geist in Natur“ auf. Aus der Erkenntnis der Neuromantik heraus, daß das, was innen ist, auch zugleich außen ist, und der Tatsache, daß dieses „Innen“ der anima vegetativa gleichgesetzt wurde, war der Kosmos als das „Außen“ zugleich zur anima vegetativa selbst geworden und Gott als Gott-Kosmos mit der menschlichen Seele identisch. Mit der Substitution des Nicht-Geistigen in Gott-Kosmos oder „Noch-Nicht-Geistigen“ durch das „Schon-Geist-sein“ ist auch Gott-Kosmos als unendliche anima vegetativa entscheidend gewandelt worden, denn er ist nun nicht mehr Seele, sondern Geist. Damit ist aber im Grunde kein neues Attribut dem Gottesbegriff zugeordnet worden. Denn — wie erinnerlich — wurde schon im II. Kapitel der „neuromantische Gott“ als eine coincidentia oppositorum angesprochen und seine Dualität in dem Inein-

[7]) Morgenstern: Mensch Wanderer p. 247.
[8]) Morgenstern: Einkehr p. 88.
[9]) Morgenstern: Stufen p. 284.
[10]) Röttger: Der Eine und die Welt p. 310.
[11]) Röttger: Christuslegenden p. 254/55.

ander von Dionysischem als dem Seelischen und Apollinischem als dem Geistigen gesehen. Letztlich erweist sich also die Substitution als die Ersetzung von Gott-Natur durch Gott als Geist. Da aber in Gott-Natur ein geistiges Element apriori steckt, so ist die Substitution hier also nur eine teilweise, wie schon betont wurde. Wir können auch so sagen: sie ist die Ersetzung des dionysischen Momentes in Gott-Natur durch das apollinische.

Damit geht aber eo ipso eine vollständige Umformung des Wesens der Natur vor sich, das nun nicht mehr im Werden liegt, nur aus dem ewigen élan vital besteht, unendlich in den Möglichkeiten, gestaltend, wachsend, vernichtend und neuschaffend, sondern im Sein. In unveränderlicher Seinsruhe und Insichgeschlossenheit, ewig sich gleichbleibend, wirkt sich das Wesen von Gott-Natur aus, kein Chaos, dahintreibend in dionysischem Taumel, vielmehr ewig ruhend und vollendet / XXVI /.

Aus der Tatsache aber — und hier liegt die zweite Schwierigkeit —, daß die Dualitätsglieder von Gott-Natur mit ethischen Werten für den Neuromantiker gefüllt sind, wie das vorhergehende Kapitel zeigte, müßte nun folgerichtig, da das Dionysische durch das Apollinische als das Geistmoment ersetzt wird und somit Gott aus einer Spaltungswesenheit zur Geisteinheit und damit Wesenseinheit wird, gefolgert werden, daß Gott hierdurch zum Teufel selbst geworden sei. Wäre aber dies wirklich der Fall, so bestände die Auffassung der Neuromantik nur zu Recht, daß der Geist auch der große Widersacher Gottes sei; und die Substitution von Gott-Natur durch Gott-Geist auch da, wo der Geist als „Geist-Natur" auftritt, wäre gleichbedeutend mit der vollständigen Vernichtung Gottes.

Um diese Frage zu entscheiden, ist es erforderlich, die besondere Art dieses Substituismus näher zu analysieren, da von ihm aus sich eine Klärung ergeben wird. Bei dem ersten Aufweis dieses für die Neuromantik so eigentümlichen Gesetzes suchten wir sein Entstehen mit der Tatsache zu begründen, daß die Neuromantik als eine Haltung, die unter der Kategorie der Unmittelbarkeit, das heißt der Seele, steht, jene Momente, die diese Unmittelbarkeit und damit, im engsten Zusammenhang stehend, das Beharren im einmal durch das schlichte Dasein Gegebenen gefährden, so zu verlagern sucht, daß die ursprüngliche Position erhalten bleibt, ja, vielleicht noch durch diese Substitution eine Bereicherung erfährt, wie deutlich der Aufbruch des Geistes im III. Kapitel erwies, in dem der Geist als Spiegel der anima vegetativa diente und die seelische Fülle erst zum Erstrahlen brachte. In allen bisher aufgewiesenen Fällen, das ist besonders hervorzuheben, war der Geist das Gefahrenmoment für die Seele gewesen, da er die Unmittelbarkeit zerriß. Er hatte deshalb substituiert werden müssen.

Schon aus diesem kurzen Rückblick zeigt sich, daß die Substitution in diesem Falle etwas vollständig anderes bedeutet, auch wenn sie insofern durchaus neuromantisch ist, als hier vom Menschen aus und seiner jeweiligen Situation das Außermenschliche gesehen und interpretiert wird, das heißt in diesem Fall vom Geist aus. Die Eigentümlichkeit dieses Substituismus liegt darin, daß der Neuromantiker hier nicht von der Seele her den Geist substituiert, sondern, gleichsam schon im Geist stehend, die Seele. Ob diese Seele menschliche anima vegetativa oder kosmische Seele bedeutet, ist hier unwichtig, da beide durch die Gleichheit des Quale identisch sind.

Dieser hier aufgewiesene Substituismus setzt also — anders ist er nicht möglich — die Erkenntnis des Selbst als eines geistigen Wesens voraus und damit den Abstand von der Natur, andererseits aber auch die Erkenntnis der Natur als eines irgendwie geistig gearteten „Phänomens". Hier liegt der Ansatzpunkt für den Glauben an das Gewachsensein des Geistes aus dem schlicht natürlichen Bereich. Die Substitution der Natur als des „Nochnichtgeistseins" durch den Geist ist nun einerseits die Explizierung des schon implicite als Geist Erkannten, auf der anderen Seite — hier reiht sich auch dieser besondere Substituismus dem in den vorhergehenden Kapiteln aufgewiesenen an — der Versuch einer Bildung der Synthese der durch den Geist zerrissenen Einheit von Natur und Mensch als Geistwesen schlechthin. Aber — hier liegt das Besondere dieser Substitution — diese Einheit wird nicht gebildet durch ein Hinabsinken des Menschen in das natürliche Bereich, sondern dadurch, daß der Mensch als geistige Wesenheit gleichsam die Natur zu sich heraufzieht und so auf seiner spezifisch menschlichen Seinsebene die Synthese vollzieht.

Aus diesen Ueberlegungen, die die mit der Substitution der Natur durch den Geist gegebenen Folgerungen sind, ergibt sich, daß hier dem Geist nicht mehr jener vegetative Wert zukommt wie dort, wo er als Hemmung des Geschehensflusses der anima vegetativa galt und so gleichsam eine privatio boni war. Denn notwendig mitgegeben mit der Erkenntnis, daß alles Geist sei, ist das Wissen darum, daß der Geist das alles Verbindende ist. Somit müßte ein Ageistiges, falls es wirklich existent wäre in einem Raum, der aus rein Geistigem besteht, eine Hemmung für den Geist bedeuten. Das will besagen: mit der Substitution der Natur und Seele durch den Geist ist eo ipso auch der negative Wert, der dem Geistigen konstitutiv eignet in den Augen des Neuromantikers, durch den positiven Wert substituiert worden. Es ist hier immer wieder hervorzuheben, daß das Satanische, das Böse des Geistes gesehen war von der anima vegetativa aus und einerseits die Hemmung ihres Flusses bedeutete — „Satanisch ist die Hemmung"[12]) —, andererseits die Absonderung, das Herausgefallensein aus dem Zusammenhang dadurch, daß das Selbst sich als geistige Wesenheit erkennt und sich geistig und nicht seelisch bestimmt sieht. „Der Selbstbewußte ist .... böse, insofern er die Sucht hat, selbst zu sein, sich vom Ganzen, in dem Gott ist, zu sondern"[13]).

Eine gute Erhellung des eben Ausgeführten bietet Hesses ‚Steppenwolf'. Welche anderen Probleme in diesem Roman noch auftauchen, ist für die Art unserer Betrachtungen belanglos, sodaß es sich erübrigt, sie des näheren zu kennzeichnen. Harry Haller, der Held des Romans, erfährt an seinem eigenen Leben die ungeheuere Problematik von Seele und Geist als die Problematik der Neuromantik überhaupt. „Der Mensch ist ja keine feste und dauernde Gestaltung, er ist vielmehr Versuch und Uebergang, er ist nichts andres als die schmale, gefährliche Brücke zwischen Natur und Geist. Nach dem Geist hin, zu Gott hin treibt ihn die innerste Bestimmung — nach der Natur, zur Mutter zurück zieht ihn die innigste Sehnsucht: zwischen

[12]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 110.
[13]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 97.

beiden Mächten schwankt angstvoll bebend sein Leben“[14]). Haller weiß sich als Geistwesen und erkennt sich darum im wahrsten Sinne des Wortes der Welt gegenüber als „verrückt“, weil er die seelische Unmittelbarkeit verloren hat, die sein Gegenspieler, der Geiger Pablo, in hohem Maße besitzt. Da für Haller nicht das Bereich des Geistes — obwohl er zutiefst vom Geist getroffen ist — Maßstab seines Seins ist, sondern weil er gleichsam von der anima vegetativa aus sich in seinem Geistsein erkennt, ist für ihn der Geist nichts weiter als eine „Dimension zuviel“. Und folgerichtig kommt er — hier ganz auf der Seite des Seelischen stehend, für das der Geist Hemmung und Absonderung, Herausfall aus dem Zusammenhang des Ganzen bedeutet — zu der für die Neuromantik so charakteristischen Wertung dieses „Phänomens“: „Der Teufel ist der Geist, und seine unglücklichen Kinder sind wir. Wir sind aus der Natur herausgefallen und hängen im Leeren“[15]). Doch zurück zum Bereich der Unmittelbarkeit kann Haller auch nicht wieder: „Der Weg in die Unschuld, ins Unerschaffene, zu Gott führt nicht zurück, sondern vorwärts, nicht zum Wolf oder Kind, sondern .... immer tiefer in die Menschwerdung hinein“[16]).

Der entscheidende Umbruch im Leben Hallers setzt in dem Augenblick ein, als er die Welt des Geistes bejaht, das heißt „das Zeitlose, die Welt des ewigen Wertes“[17]). In dieser Bejahung liegt eingeschlossen die Wertung des Geistes vom Geist aus und nicht mehr vom Bereich der anima vegetativa. In jener Szene, in der Pablo Haller den Bildersaal öffnet, geht dann die Substitution des natürlichen Bereiches durch das geistige vor sich. Daß alles letzten Endes Geist ist, ist die große Erkenntnis, die in der Unterredung mit Mozart gewonnen wird. Damit aber ist die Verbindung wiederhergestellt — hier liegt die andere Seite dieses Substituismus — mit dem Naturbereich, weil der Geist nun gleichsam in sie eingeordnet und positiv gewertet an der Wertfülle der Natur Teil hat.

Ehe die Untersuchung weitergeführt wird, ist es für das Verständnis der Auswertungen dieser Ergebnisse erforderlich, kurz das zusammenzufassen, was mit dieser Vergeistigung der Natur gewonnen ist, ohne dabei jedoch das Verhältnis zum Göttlichen zu streifen, da das den weiteren Ausführungen vorbehalten bleibt.

Die Berechtigung, von der Vergeistigung des menschlichen Universaltriebes, um den es sich letzten Endes handelt, auf die Vergeistigung des natürlichen Bereiches überhaupt zu schließen, ist durch die Qualitätsgleichheit beider gegeben. Das Verseelen des Kosmos, das uns in den vorhergehenden Kapiteln beschäftigte, besagt etwas durchaus anderes als die hier vollzogene Vergeistigung. Denn dort lag der Akzent auf dem Werden der Natur, auf der Realisierung und Ausdrückbarkeit des ihr innewohnenden élan vital. Alles Seiende war mit hineingenommen in dieses dionysische Werden; hier aber liegt — obwohl aus der Haltung der anima vegetativa hervorgehend — doch eine völlig andere Wirklichkeitssicht vor, insofern hier alles naturhafte Werden in bloße Erscheinung verflüchtigt ist, ein Nichts bedeutet gegenüber dem ewig gleichbleibenden Sein. Stand der Neuroman-

---

[14]) Hesse: Steppenwolf p. 27.
[15]) Hesse: Steppenwolf p. 155.
[16]) Hesse: Steppenwolf p. 30.
[17]) Hesse: Steppenwolf p. 196.

tiker in den vorhergehenden Kapiteln nur in der Erkenntnis des Daseienden und damit der bloßen Erscheinung — von hier aus erhält der Vorwurf der Wirklichkeitsferne der Neuromantik seine Berechtigung —, so ist er hier gleichsam eine Stufe tiefer in die Wirklichkeit der Natur hinabgestiegen und erkennt in der Erfassung des geistigen Kernes alles Natürlichen zugleich dieses Natürliche als ein in sich geschlossenes und unwandelbares Sein, das — diese Erkenntnis ist mit der Erkenntnis des Geistes in der Natur mitgegeben — bis zum letzten durchgeordnet, durchformt und somit sinnhaltig ist. Die neue Wirklichkeitssicht des Neuromantikers zeigt sehr gut das folgende Sonett von Rilke:

„. . . . . .
Aber den Schritt der Zeit,
nehmt ihn als Kleinigkeit
im immer Bleibenden.

Alles das Eilende
wird schon vorüber sein;
denn das Verweilende
erst weiht uns ein.

Knaben, o werft den Mut
nicht in die Schnelligkeit,
nicht in den Flugversuch.

Alles ist ausgeruht:
Dunkel und Helligkeit,
Blume und Buch“[18]).

Diese tiefe Wirklichkeitssicht, die der Neuromantiker hier besitzt, darf nicht — das ist besonders hervorzuheben — angesehen werden als ein fertiges Produkt, das dem Neuromantiker in dem Augenblick gleichsam in den Schoß fiel, als er die Substitution des Dionysischen durch das Apollinische vollzogen hatte. Daß dies gerade nicht so ist, versuchte die Untersuchung zu zeigen. Sie ging dabei vom neuromantischen Menschen aus, dessen geistiges Schwergewicht hier in den Individualtrieb verlagert ist und der hierdurch sich selbst als geistpersonales Wesen erkennt. In dieser Erkenntnis aber liegt mitgegeben die Erkenntnis des Wesens des Geistes überhaupt, auch da, wo er sich rein naturhaft realisiert. Das will besagen: diese größere Wirklichkeitsnähe war mit der Selbst-Erkenntnis gegeben. Und der Substituismus, der echt neuromantisch die menschliche Seinsweise auf die des außermenschlichen Bereiches überträgt, entfaltete nur noch stärker und ausdrücklicher das, was mit der wirklichen Erkenntnis des Geistes implizite mitgegeben war, sodaß also die tiefere Wirklichkeitserkenntnis nicht nur Folge des Substituismus oder der Selbsterkenntnis ist, sondern beide sind ihre Voraussetzung, aber nicht im Nacheinander, sondern im nicht voneinander zu trennenden Nebeneinander.

Sahen wir bisher die Akzentverlegung vom Universaltrieb auf den Individualtrieb von der anima vegetativa aus als dem „Boden“, aus dem der Geist „erwuchs“, um so gleichsam von der Grundposition der Neuromantik aus das Immerstärkerwerden des Geistes zu verfolgen, so ergibt sich doch ein durchaus anderes Bild dann, wenn der Geist als Geist gesehen

[18]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 334.

wird und nicht nur in seinem Verhältnis zur Seele. Dann wird wirklich das Neue offenbar, ein Umbruch, der wie alle geistigen Umbrüche nur zum Teil aus dem „Alten" erklärt zu werden vermag, weil er letztlich in metaphysischen Tiefen seinen Grund hat, die ganz aufzuhellen dem menschlichen Intellekt versagt ist. Die Einheit von Natur- und Geistbereich, um die es dem Neuromantiker immer geht, ist im Grunde auch dort nicht hergestellt, wo das Sein der Natur als Geist gesehen wird. Denn der Unterschied, der in dem Augenblick, in dem das Selbst sich als geistiges Wesen erkennt, aufbricht, wird immer darin liegen, daß die Geistigkeit des Menschen eine personale ist gegenüber der impersonalen der Natur; hier Geist als Form, als Geistigkeit schlechthin, dort Geist als sich selbst erkennender lebendiger Geist. Schon aus dieser Unterscheidung wird deutlich, daß menschlich personaler Geist gegenüber dem „Natur-Geist" doch das „Ganz-Andere" ist, das letztlich seins- und sinngemäß von der Geistigkeit des Naturbereiches geschieden ist.

Auch im Schrifttum Momberts war das „Ganz-Andere" des Geistes erkannt worden, aber weder war dort die Untersuchung gemacht zwischen impersonaler Geistigkeit und personalem Geist, noch war das Wesen des Geistes soweit erkannt worden, daß die scharfe Demarkationslinie gesehen wurde, die ontisch zwischen Geist- und Naturbereich besteht. Hier aber ist der Individualtrieb so erstarkt, daß der Geist vom Menschen als eine nicht hinwegzuleugnende und hinwegzuinterpretierende Wirklichkeit erkannt wird und der Mensch als Geistwesen sich einerseits seinsmäßig dadurch in den Abstand von der Natur gestellt sieht und sich andererseits durch seinen Geist als dem Reich der Intelligenzen zugehörig erkennt. Ob diese geistige Wirklichkeit bejaht oder verneint wird, ist vorläufig belanglos. Entscheidend und neu gegenüber den Ausführungen der vorhergehenden Kapitel ist nur die Tatsache, daß das Besondere des Geistes erkannt ist.

Diese Besonderheit des Menschen durch den Geist verdeutlicht Blunck in einer Szene seines Romans ‚Gewalt über das Feuer'. Es wird den Menschen die Sprache als Ausdruck des Geistes von Gott geschenkt. War der Mensch vorher Tier unter Tier gewesen, ganz hineingenommen in den Naturbezug, so erlebt er durch das Geschenk des Geistes sowohl seine Loslösung vom Alten als auch seine neue Wirklichkeit. „Ungeheuer nahte ein fremder Gast sich dem Jäger Börr und berührte seinen Mund mit der ausgereckten Hand. Und alles Volk schrie auf, weil jeder in diesem Augenblick einen schneidenden Schmerz unter der Zunge spürte, weil jeder vom Fremden mit diesem Atemzug schauernd in sich sog und weil jeder meinte, es müsse etwas Furchtbares hereinbrechen. Aber nichts als eine verwunderte, dürstende Glückseligkeit blieb über allen, unbenennbar wie das Glück des ersten Schalls, das dem Menschen von seiner gelösten Zunge fiel .... Und alle Bäume, die zuhörten, schauerten vor Wundern und Mitfreude, viele Tiere standen draußen und horchten bittend und wollten mitgewinnen, aber es war nur ein ferner Hauch, der diesen oder jenen berührte, allein den Menschen beschenkte Gott, beseelte Worte zu sprechen .... ungeheuer war das Wunder, das zu ihnen gekommen, sie waren einer Seligkeit voll, die bitter und angstvoll war, die sie vom Glück der Tiere aufhob zu seinen in Gnaden beschenkten Kindern"[19]). — Aehnlich läßt Kolbenheyer Paracelsus die Besonderheit des

[19]) Blunck: Gewalt über das Feuer p. 68/69.

Menschen anerkennen: „Zu allem, allem hat Gott sein Fiat gesprochen, und es war da, es stand da, es stand in sich, geschaffen, beschlossen. Nur zu Dir (dem Menschen) hat Gott sein Fiat nicht gesagt. Das Geheimnis des letzten Schöpfungstages. Gott mußte das Element ergreifen, mit seinen Händen den Erdkloß formen, Gott mußte dem Element den eigenen Atem einhauchen, seinen wesentlich=wortlosen Atem. Zu allen Geschöpfen hat Gott gesprochen: es werde — vor Dir allein hat er eingehalten mit dem Willenslaute: Lasset uns machen! Da war Fiat versiegt .... Und er hauchte und gab den eigenen Atem, der grenzenlos ist, unbegriffen, unstillbar .... und der ewigen Sehnsucht voll, sein Selbst zu schauen“[20]).

Diese Wirklichwerdung des Geistes, die das Abrücken von der anima vegetativa bedingt und im Aufbruch des Individualtriebes im Menschen besteht, ist von der Natur her gesehen insofern durchaus negativ, als der Mensch als geistpersonales Wesen den Zusammenhang mit dem Ganzen verliert, das Hineingenommensein in ihr schützendes Bereich, sodaß der Mensch in der Vereinsamung steht. Diese Vereinsamung des Menschen gegenüber „der Gemeinschaft“ der Natur wird sichtbar in den folgenden Aussprüchen Rilkes:

„Wir sind frei. Wir wurden dort entlassen,
wo wir meinten, erst begrüßt zu sein“[21]).

Der Grundton seiner Elegien ist auf diesen Ton des Wissens um die Herausgefallenheit des Menschen aus der Geschütztheit der Natur und damit das Schweben gleichsam im luftleeren Raum gestimmt:

„Wir sind nicht einig. Sind nicht wie die Zugvögel verständigt. Ueberholt und spät,
so drängen wir uns plötzlich Winden auf
und fallen ein auf teilnahmslosem Teich.
Blühn und verdorrn ist uns zugleich bewußt.
Und irgendwo gehn Löwen noch und wissen,
solang sie herrlich sind, von keiner Ohnmacht“[22]). —

„Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag,
den reinen Raum vor uns, in den die Blumen
unendlich aufgehn“[23]).

Diese angeführten Stellen aus dem Schrifttum Rilkes sind in doppelter Hinsicht wichtig. Denn einmal setzen sie eine solche starke Erkenntnis des Ich voraus, daß es in dieser Selbsterkenntnis sich zugleich des unüberbrückbaren Abstandes von der Natur bewußt ist und somit auf Seiten des Geistes steht. Das Leben aus der anima vegetativa heraus ist die Haltung des „Alleshabens“. Die Seele besitzt die ganze kosmische Fülle, weil sie selbst innerer Kosmos ist oder auch weil sie sich selbst zutiefst in der Natur ruhend erkennt, während der Aufbruch des Geistes in der Neuromantik dort, wo er mit seiner Erkenntnis zugleich die Unmöglichkeit eines Eintauchens in die Natur erkennt, auch den Menschen in die Vereinsamung und damit in das Nichtshaben stellt. Damit aber — und hier stehen wir vor dem zweiten Moment,

[20]) Kolbenheyer: Das Gestirn des Paracelsus p. 344.
[21]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 368.
[22]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 274.
[23]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 293.

das zu beachten ist, selbst wenn es mit dem ersten aufs engste zusammenhängt — ist auch jener Versuch der Neuromantik, durch das Vergeistigen des ganzen Seins die durch den Aufbruch des menschlichen Geistes zerbrochene Einheit von Natur und Geist wiederherzustellen, völlig nutzlos im Hinblick auf die Verbindung von Geist und Natur. Denn in der Doppelheit von Geist als personalem Geist und seinsdurchordnendem aber impersonalem Geist bricht auch die unüberwindliche Dualität von Geist und Natur wieder auf. Gerade weil für Rilke in verstärktem Maße das durchgeistete Naturbereich charakteristisch ist — denn das „Phänomen" des „Auftrags" als des Verwandelns nach Innen ist erst eine Folge des „Allesgeistseins", das in den Sonetten am deutlichsten hervortritt —, ist sein Wissen um diese Dualität von „Natur=Geist" und personalem Geist besonders beachtenswert und wichtig für die sich daraus ergebenden Konsequenzen.

Selbstverständlich verlaufen in Wirklichkeit die verschiedenen, aber doch sinngemäß aufs engste zusammenhängenden Momente: die Bewußtwerdung des Selbst als eines Selbst, die Substitution der Natur durch den Geist und der Aufbruch der Dualität von personalem und impersonalem Geist nicht in einem Nacheinander, wie es durch die Untersuchung den Anschein erwecken mag, da diese, eins aus dem anderen entwickelnd und so gleichsam den Spuren des wirklichen Geschehens nachgehend, notwendig zu einem Nacheinander gezwungen ist, während in Wirklichkeit die Dinge sich in einem In- und Nebeneinander entfalten.

Mit dem Sichtbarwerden des Gegensatzes der beiden Geistarten stehen wir wieder vor den gleichen Schwierigkeiten, die, scheinbar beseitigt durch den Substituismus, doch wieder hervorbrechen, nach deren Synthese der Neuromantiker immer auf der Suche ist, die ihn immer wieder in eine neue Seinsdialektik treiben. Ja, daß das Wesen der Neuromantik im Werden liegt und nicht im Sein, hat in der Dualität von Geist und Seele letztlich seinen Grund. Diese Dualität von Natur und Geist ist nur eine Abart der allumfassenden von Mensch und Numinosem, die, weil sie in verschiedenen Schattierungen die ganze Problematik der Neuromantik durchzieht, schon durch ihr bloßes Dasein die letzten Endes religiöse Haltung der Neuromantik — auch da, wo sie sich in scheinbar anderen Bahnen bewegt — manifestiert.

Ehe der Versuch der Verbindung der Dualitätsglieder von personalem und impersonalem Geist unternommen wird, ist es ratsam, das Wesen des neuromantischen Geistes im einzelnen darzulegen, da von da aus einerseits die Gegensätzlichkeit schärfer hervorgehoben werden kann, andererseits aber die Verbindung beider eher verständlich und einleuchtend erscheinen wird. Wenn hier aber — das ist als Vorbemerkung vorauszuschicken — das Wesen des Geistes als eines Besonderen und „Ganz-Anderen" der anima vegetativa gegenüber behandelt wird, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß der Neuromantiker bisher nur Seelenmensch gewesen sei und nun plötzlich Geistmensch und damit in Gegensatz zu seiner vorherigen Haltung stehe. De facto ist der Mensch von Natur aus geistpersonales Wesen und fixiert sich in jedem seiner Akte als ein solches. Es bleibt ihm freilich als einem freien Wesen die Möglichkeit, die Wirklichkeit des Geistes zu verschleiern, von ihr abzurücken, also scheinbar ageistig zu leben. Aber diese Haltung wird stets eine Haltung des „Als=Ob" sein im Sinne des Handelns, als ob es das „Phänomen" des Geistes nicht gäbe, das tatsächlich immer da ist, ja, ohne das der Mensch

überhaupt nicht existierte / XXVII /. In den vorhergehenden Kapiteln konnte nicht — da dadurch der Rahmen der Arbeit gesprengt worden wäre — genau untersucht werden, inwieweit Geist und anima vegetativa zusammenwirken, da das ganze Verhältnis hier nur unter religiösem Blickwinkel visiert wird und die Untersuchung sich auf die Heraushebung der charakteristischen Besonderheiten beschränken mußte. Obwohl die Seelenhaltung in den vorhergehenden Kapiteln verhältnismäßig rein vorherrschte, so waren im Grunde doch alle personalen Akte, die wir aufwiesen, geistige Akte und nur vom Geiste aus möglich, nicht von der anima vegetativa. Selbst eine Gestalt wie das Stehrsche Heiligenlenlein, die den reinen Typus der sensitiven Seele verkörpert, manifestiert sich etwa in ihrem Staunen und ihrer Freude der Welt gegenüber als geistiges Wesen, denn nur vom Geist her und durch den Geist ist sie solcher Akte fähig. Da aber der Seele gegenüber dem Geist das Prius zugestanden und ihrer Wirklichkeit gemäß gelebt wurde, waren wir berechtigt — zumal auch der Neuromantiker die geistige Einheit von Universal- und Individualtendenz als bloßes Nebeneinander sieht —, in den vorhergehenden Kapiteln das Wesen der anima vegetativa als Gegensatz zum Geist zu betonen. Letztlich aber war dieser Gegensatz nicht seinsmäßig begründet, sondern lag in der falschen Erkennung des Geistes und der sich daraus ergebenden Folgen für die Stellung der Neuromantik zu sich selbst und der außermenschlichen Wirklichkeit. Schon mit der Isolierung der dem Menschen ontisch mitgegebenen Spannungsglieder von Universaltrieb oder anima vegetativa und Individualtrieb war die Möglichkeit mitgesetzt — und den mit der Grundposition mitgesetzten Möglichkeiten und ihren Verwirklichungen nachzugehen, ist der diese Arbeit leitende Gedanke —, daß der Individualtrieb erkannt wurde und dann von ihm aus die noch näher anzudeutenden Umgestaltungen der neuromantischen Wesenheit vor sich gehen würden.

Innerhalb des geistpersonalen Bereiches ist eine Doppeldimensionalität zu unterscheiden, ohne deren Beachtung weiteste geistige Räume der Neuromantik verschlossen bleiben würden. Diese Doppelheit ist dadurch gegeben, daß der Geist einmal sich auswirkt als Bewußtsein, als Selbsterkennungselement und zum anderen als Geist im Sinne von Bindung und Verbindung, als Voraussetzung ethischer Wertnahmen und lebendiger Gemeinschaft. Wenn in den vorherigen Ausführungen diese Unterscheidung nicht gemacht wurde, so geschah es deshalb, weil sie überhaupt nicht lebendig war, ja, schon deshalb nicht wirksam sein konnte, weil das Wesen des Geistes von der Neuromantik gar nicht klar erfaßt war. Der Geist galt höchstens als Spiegel der anima vegetativa oder als bloße Wachheitszone und damit als Abirrung in die Verarmung der Bewußtheit gegenüber der kosmischen Fülle des Unbewußten, des Seelischen.

Mit der Ersetzung des Seelischen durch das Geistige — denn darum handelte es sich im Grunde bei dem in diesem Kapitel aufgewiesenen Substituismus — war der Universaltrieb auch als geistiges und damit als nicht mehr naturhaft-seelisches Element gewertet worden. Denn wäre der Universaltrieb trotz seiner Vergeistigung noch dem Naturbereich im Gegensatz zum personalen Geistbereich eingeordnet geblieben, so wäre die vollständige Vereinsamung durch den Geist, wie sie in den angeführten Stellen aus Rilke zum Ausdruck kommt, nicht verständlich, ebenso auch nicht das noch näher auszudeutende Moment der Hingabe. Aus dieser Tatsache aber ergibt sich

die Möglichkeit, nun zum ersten Mal mit voller Berechtigung von der Gegensätzlichkeit des menschlichen und außermenschlichen Bereiches zu sprechen, was bisher nicht möglich war, da höchstens der Individualtrieb außerhalb des Naturzusammenhangs stand, nicht aber der ganze Mensch, der durch seine anima vegetativa die Fülle des ganzen Kosmos in sich trug und dadurch selbst hineingenommen war in die Natur.

Es wurde — um überzugehen zur Analyse dessen, was den Geist als Bewußtsein ausmacht — schon im Laufe der Untersuchung dieses Kapitels auf das Moment der Vereinsamung hingewiesen, das eine notwendige Folge der Erkenntnis des Selbst als eines geistpersonalen Wesens war. Aber außerdem lag dem Wissen um die Vereinsamung die mit der Selbsterkenntnis gewonnene Erkenntnis der Unverlierbarkeit und Unveräußerlichkeit dieses Selbst zugrunde. Blunck drückt es so aus:

„Denn wie du auch Himmel und Erde kleidest,
Das Gute lobst und das Böse scheidest,
Dein Weg hinterm Tod, dein Weg im Leben,
Dein hoher Flug, dein schweres Gewicht,
Ist eins, bist du, du entrinnst dir nicht“[24]).

Diese mit der Selbsterkenntnis konstitutiv verbundene Selbstidentität des Ich, das heißt der Erkenntnis des Ich als eines einmaligen und in seinem tiefsten Kern für sich und an sich bestehend, kann gar nicht scharf genug betont werden, weil hier die Kategorie der unicitas sichtbar wird, von der der Neuromantiker bisher noch nichts wußte. Wie weit der Neuromantiker diese Unveräußerlichkeit und Einmaligkeit des Ich sieht, werden die weiteren Untersuchungen noch erhellen. Halten wir nur fest, daß mit der Selbsterkenntnis zugleich die Erkenntnis des Einmaligen gegeben ist, aber — so viel kann hier schon gesagt werden, um dadurch zugleich den Unterschied zu der wirklichen unicitas hervorzuheben — eines Einmaligen durch die ontische Vereinsamung, in die sich der Neuromantiker durch sein Bewußtsein gestellt sieht. Das Ich als Ich sieht sich in der Trennung von dem anderen Seinsbereich und damit ganz auf sich selbst gestellt.

Damit ist aber nur eine Seite des Geistes hervorgehoben. Die andere Seite — Geist als Bindung und Verbindung — wird in dem Augenblick wirklich, in dem das Ich als handelndes Wesen aus sich heraustritt. Hier gilt es jenes „Phänomen“ näher auszudeuten, das in den vorhergehenden Kapiteln immer als die „Aufgebrochenheit nach oben“ bezeichnet wurde und das die Neuromantik — soweit sie bisher behandelt wurde — nie wirksam werden ließ, um die Unmittelbarkeit nicht zu stören. Ja, alle Substitutionen, welcher Art sie auch sein mögen, sind Ersetzung der „Aufgebrochenheit nach oben“ durch ein anderes Moment, sodaß diese „Gefahr“ paralysiert wird. Sie ist aber in dem Augenblick mitgegeben, in dem sich das Selbst als Selbst erkennt.

Was besagt nun diese „Aufgebrochenheit nach oben“? Wenn wir sie in den vorhergehenden Kapiteln immer als das Gegenteil der „Aufgebrochenheit nach unten“, zur Natur hin, ansahen, so wurde schon aus dem, was von dieser letzten Aufgebrochenheit gesagt wurde, deutlich, daß diese „Aufgebrochenheit nach oben“ einmal nicht rein naturhaft ist, zweitens, daß ihre Wirklichkeit

---

[24]) Blunck: Erwartung p. 105.

keine gegebene, sondern eine aufgegebene ist. Das will besagen: der Universaltrieb als Naturtrieb flutet immer durch den Menschen hin, er ist wirksam in jedem Augenblick, er ist „da", ehe der Mensch um seine Existenz weiß. Die „Aufgebrochenheit nach oben" dagegen ist dem Menschen gleichsam implizite gegeben, denn wäre sie in derselben Wirklichkeitsstärke gegeben wie die Aufgebrochenheit zur Natur, so wäre die Abwendung von ihr überhaupt nicht möglich gewesen. Gegeben ist dem Menschen nur die Anlage zu dieser Aufgebrochenheit und seine ontische Hingerichtetheit nach „oben", sodaß von da her gesehen alle Abwendung von ihr wohl eine Verkehrung des menschlichen Seins bedeutet, nicht aber ist die menschliche Wirklichkeit völlig unmöglich.

Die „Aufgebrochenheit nach oben" wird erst dann für den Menschen spürbar, wenn er sich als geistpersonales Wesen erkennt und den Geist bejaht oder — wie im Falle der Neuromantik, die von der Seele her kommt und zum Geist hin getrieben wird, will sie die mit ihrer Grundposition gesetzten Möglichkeiten erschöpfen — bejahen muß. In diesem Augenblick erkennt der Mensch seinen unüberbrückbaren Abstand von der Natur, denn der Geist ist die scharfe Demarkationslinie zwischen ihm und der Nur-Natur. Gleichzeitig aber sieht er sich hineingestellt in das Bereich des Geistes und seiner Forderungen. Damit aber wird die „Aufgebrochenheit nach oben" sichtbar einmal als potentielle Anlage des Menschen und zweitens als Wesensattribut des selbstbewußten Menschen. Oder, deutlicher: der Mensch läßt seine „Aufgebrochenheit nach oben" dadurch wirklich werden, daß er sie anerkennt und sich in der Welt der Intelligenzen durch geistige Akte manifestiert.

Nur in seinen Grundzügen kann das Wesen der „Aufgebrochenheit nach oben" dargelegt werden und nur so weit, als es zum Verständnis der folgenden Ausführungen notwendig ist. Denn wollten wir es erschöpfend behandeln, müßte eine Darstellung des Wesens des personalen Geistes überhaupt erfolgen.

Die „Aufgebrochenheit nach oben" wird in erster Linie in der Setzung personaler Akte sichtbar. Die personalen Akte sind doppelseitig, indem sie nämlich einerseits einen bestimmten Wert realisieren, der in seiner Qualität vom Aktträger erkannt wird, und andererseits den Handelnden zur Verantwortung für die Klarheit des realisierten Wertes aufrufen, der er sich nicht zu entziehen vermag; denn ein Ausweichen vor der Verantwortung des geistigen Aktes würde in ihm die Erscheinung des „bösen Gewissens" wachrufen.

Diese mit der Aktsetzung verbundenen Begleiterscheinungen lassen wichtige Rückschlüsse auf das Wesen des Menschen zu. Da durch die Nichtsetzung personaler Akte das „böse Gewissen" wachgerufen wird als das „Anzeigephänomen" der substantiellen Gefährdetheit des Menschen, muß mit dem Menschsein konstitutiv die Setzung personaler Akte verbunden sein. Durch die Realisierung eines bestimmten Wertes in den Akten erweist sich der Mensch als seinsmäßig hingerichtet auf ein Wertbereich mit verschiedenen Stufungen, denn die Höhe eines Wertes wird vom Aktträger in den einzelnen Akten erfahren. Daß aber der Mensch absoluter Neuschaffer des realisierten Wertes wäre, ist schon deshalb nicht möglich, weil der Aktsetzer genau darum weiß, in wie weit er durch seinen Akt die ihm objektiv zu Grunde liegende Wertidee realisierte. Wir können aus dieser Tatsache auf das Be-

stehen eines objektiven Bereiches des Wertes und damit auch der Normen schließen, dem der Mensch verpflichtet ist durch sein Menschsein. Die Höhe des realisierten Wertes richtet sich demnach nach der näheren oder weiteren Angleichung an dieses objektive Geistbereich schlechthin.

Die in der Setzung personaler Akte erfahrenen Werthöhen können aber nur dort erfahren werden, wo auch ein Werthöchstes irgendwie erlebt ist, ein summum bonum gleichsam, denn Höhen und Tiefen haben nur Sinn vom absoluten Höhepunkt aus. Diese Tatsache berechtigt zu dem Schluß, daß das Werthöchste, das Wertabsolute, gleichsam am Ende der Wertskala des objektiven Geistbereiches stehen muß und daß von ihm alle anderen Werte abhängig sind. Absolutheit kommt aber nur Gott zu. Somit ist Gott so etwas wie die Spitze des objektiven Geistbereiches, und doch kann er ihm — eben wegen seiner Absolutheit — wieder nicht so zugehören, daß er gleichsam in die Geistwirklichkeit eingegangen wäre, sondern er muß trotz seinem Zugehören zu ihr doch frei über sie erhaben sein.

Wird also das Wesen Gottes aus den personalen Akten des Menschen gedeutet, so leuchtet in erster Linie sein Transzendentsein, sein „Uebersein" auch noch dem objektiven Geistbereich gegenüber auf. Außerdem aber läßt sich aus zweifacher Quelle der personale Charakter Gottes erkennen. Er findet seinen Niederschlag einerseits in dem Phänomen der Verantwortung, das der Mensch in der Setzung personaler Akte empfindet, denn Verantwortung ist nur möglich vor Personen, niemals von einem Unpersönlichen, welcher Art es auch sein mag; zum anderen weist die Geistwirklichkeit als ihren Urheber eine Person auf, da Geistiges nur vom Geist her gesetzt sein kann — in diesem Falle von einem absoluten Geist, da jeder bedingte Geist seine Bindung an die Normen in der Entfaltung seines personalen Charakters erfährt.

Aus dem eben Dargelegten erweist sich der Mensch als ein homo naturaliter religiosus, denn jeder personale Akt des Menschen geht in die Richtung auf Gott und stellt die Verbindung mit ihm her. Jeder personale Akt ist somit religiöser Akt. Und doch können wir bei dieser religio naturalis nicht eigentlich von Religion sprechen, da das Meinen und Wissen um Gott in den personalen Akten ganz implicite vor sich geht. Religion ist aber im strengen Sinn nur dort, wo der Mensch wirklich seine ontische Beziehung zu Gott sieht. Aehnlich drückt es Rosenmöller aus: „Religion ist nur dort, wo sich die personale Aktualität der Menschen explicite auf eine transzendente Person richtet, die durch unbedingte Seins- und Wertqualitäten ausgezeichnet ist, wenn diese Qualitäten auch noch so naiv und verzerrt gesehen sind"[25]). Wir können demnach im Falle der Neuromantik erst dann so etwas wie eine Geistreligion aufweisen, wenn der Neuromantiker aus der Bewußtwerdung seines Selbst und aus seiner religiösen Haltung heraus die innere Verbindung von Geist und Gott sieht und anerkennt, denn die Setzung personaler Akte ist nicht so sehr spezifisch neuromantisch als allgemein menschlich. Daß hier aber de facto die Verbindung gesehen wird, erwiesen deutlich die Beispiele aus Blunck's ‚Gewalt über das Feuer' und Kolbenheyers ‚Paracelsus'. Eine ganz deutliche Erhellung des bisher Dargelegten wird die kurze Charakterisierung dieses Blunckschen Romans abgeben. Als der Mensch von Gott das Geschenk des Geistes erhält, wird sein ganzes Leben umgestaltet. War er vorher Tier, so ist er jetzt wahrhaft Mensch, ja, durch den Geist hob Gott die

---

[25]) Rosenmöller: Religionsphilosophie p. 166.

Menschen auf „zu Seinen in Gnaden beschenkten Kindern“[26]). Wohl ist der Mensch dadurch aus dem Bereich der Natur herausgenommen, aber er baut sich gleichsam ein neues Reich auf, das Reich des personalen Geistes, das getragen ist von der Liebe, von der Treue, vom Vertrauen, wie es sich sichtbar zeigt in dem Verhältnis von Börr und Arra. Immer aber wird die Hingerichtetheit des Menschen zu Gott anerkannt und der Geist in seiner Verbindung mit Gott gesehen. Bei jedem seiner personalen Akte wünscht Börr Gott herbei, weil er das dumpfe Wissen hat, daß Gott irgendwie in seiner Tat mitgemeint ist. Ja, sein ganzes Leben ist eine große Sehnsucht nach Gott als Ausdruck der ontischen Hingerichtetheit und Erfülltheit hin und durch Gott, die ihm von Gott selbst geschenkt wurde mit dem Geist (p. 223).

Es leuchtet ein, daß dort, wo die religio naturalis gleichsam zur entfalteten religio naturalis wird, das heißt, wo der Mensch sich einmal seines geistpersonalen Charakters bewußt ist und zum anderen seine ontische Hingerichtetheit auf Gott explizite anerkannt wird, die Annäherung an das Christentum als die vera religio, die die Vollendung und Krönung der religio naturalis bildet, vollzogen ist. Doch ist die entfaltete religio naturalis noch nicht das Christentum selbst, wie wir am Beispiel der Neuromantik noch zu zeigen haben werden. Denn dazu ist unbedingt die Anerkennung der Offenbarung Vorbedingung. Ganz besonders zeigt sich diese Tatsache in der Gottesvorstellung der Neuromantik dieser Stufe, die einerseits den Abstand vom Christentum erkennen läßt, zum anderen aber zugleich offensichtlich beweist, daß hier Gott nicht mehr seelisch gesehen ist, sondern geistig, das heißt, daß der Neuromantiker hier in der bewußten Anerkennung des Geistes steht.

Wird im Hinblick auf die Vorstellung des Menschen von Gott der personale Geist anerkannt, nicht aber die Offenbarung, so ist Gott notwendig der Deus ignotus. Hier zeigt sich die große Verschiedenheit zwischen der Geist- und Seelenhaltung. Die Seele hat ihren Gott immer in unmittelbarer Gegebenheit. Wohl weiß auch sie, daß Gott unausssinnbar ist in seinem Wesen. Aber diese Unvorstellbarkeit trifft weniger seine Qualität als seine Quantität. In seinem Wesen ist Gott durchaus bekannt, denn seine Gleichheit mit der Seele läßt diese wahrhaft Gott schauen. Anders der Geist. Der Geist ist immer mittelbar und die Haltung der Ferne. Wird sich der Neuromantiker also bewußt, daß jeder seiner personalen Akte letztlich vor Gott geschieht, so erkennt er einmal das vollständige Andersein Gottes als des unbedingten Wesens, das frei erhaben ist über die Bindung an alle Norm und jeden ordo, und erfährt zum anderen die Ferne Gottes, denn jeder geistige Akt läßt nur die Richtung auf Gott erkennen, niemals aber Gott selbst, der über den höchsten Akt noch hinauswächst. Deshalb sagt Blunck: „Die Liebe .... steht in der Vorhalle des Schöpfers“[27]). — „Der Unbekannte ist größer als die Liebe allein“[28]). Die Ferne und das Andersein Gottes aber machen die Transzendenz Gottes aus. Mehr läßt sich auf dieser Stufe der Neuromantik von Gott nicht aussagen als seine Transzendenz. Denn eben weil er so ganz anders ist als alles Sichtbare und Erdenkbare, ist jede Ausdeutung seines Wesens ein unzulänglicher Versuch, den unbekannten Gott zum bekannten zu machen.

---

[26]) Blunck: Gewalt über das Feuer p. 69.
[27]) Blunck: Rotkinnsohn p. 161.
[28]) Blunck: Rotkinnsohn p. 184.

Erkennt also jetzt die Neuromantik — wie die folgenden Beispiele beweisen werden — die Transzendenz Gottes an, so zeigt sie damit zweierlei: einmal beweist sie dadurch deutlich, daß sie jetzt wirklich das Geistige des Menschen sieht und anerkennt, zweitens, daß sie der Offenbarung gegenüber, die als Selbstaussage Gottes auch von seinem Wesen zu gelten hat, sich völlig gleichgültig verhält. In seinen Elegien schafft Rilke in der Gestalt des Engels eine Figur, die Gott meint, aber doch nicht selbst Gott ist, denn Gott ist so weit entfernt, daß er nichts über ihn auszusagen wagt und der Engel ihm nur Hinweis auf Gott ist, aber doch irgendwie das Wesen Gottes selbst meint. Der Mensch auf Erden, Gott im Himmel, das ist die Pathosformel der Neuromantik in diesem Kapitel. Gott ist nur Abstand, Ferne und Anderssein. Deshalb sagt Rilke:

„Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen?“[29])

An anderer Stelle heißt es:

„..... Ueber uns hinüber
spielt..... der Engel“[30]).

In ‚Brigge‘ heißt es von dem verlorenen Sohn, daß „sein an Fernen gewohntes Gefühl Gottes äußersten Abstand“[31]) begriff. Am Schluß des gleichen Romans geht Rilke die Erkenntnis auf, „daß Gott nur eine Richtung der Liebe ist, kein Liebesgegenstand“[32]). Das Transzendentsein meint R. Huch, wenn sie sagt: „Gott schwebt immer vor uns und berührt unseren Scheitel nur, um sich desto tiefer in Wolken zu verhüllen ... unnahbar ist Gott“[33]). — „Das Ewige ist das Künftige ... Gott ist ewig künftig, und das Geschöpf lebt nur, solange der Gott, der sein wird, vor ihm herschwebt und sein Inneres zur Entfaltung drängt“[34]). Der tiefe Glaube Stelling Rotkinnsohns ist durchgeistet von der Ferne Gottes und der Sehnsucht nach dem Heiland, der die Gottnähe bringen wird. Sein ganzes Leben ist ein Versuch, Gott nahe zu kommen. Er sucht, dem Unbekannten, dem „Ueberzeitlichen, Jenseitigen“[35]) sich so hinzugeben, daß er irgendwie erfüllt wird, und doch bleibt Gott der Ferne, sodaß der Mensch nur sein Gesetz erfüllen kann, mehr nicht. Blunck sagt von Stelling: „Ueber Herrn Wode suchte er hinaus. Den Gott der Franken mit der strafenden Hand überwand er, eines Unbekannten Ziel wurde ihm bewußt“[36]). In seinem Gedicht ‚Warte‘ sagt Blunck von Gott: „Er gibt sich nicht den Sinnen“[37]), er ist der, „der sich nicht weist“[37]). Börr in ‚Gewalt über das Feuer‘ sagt zu Gott: „Du bist fern auf Rufe“[38]). — Im ‚Gastmahl der Heiligen‘ heißt es von den Göttern im Hinblick auf Gott: „Und (sie) besannen sich alles dessen, was sie eigentlich waren und was sie

29) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 259.
30) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 276.
31) Rilke: Gesammelte Werke Bd. V p. 297.
32) Rilke: Gesammelte Werke Bd. V p. 289.
33) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 66.
34) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 149.
35) Blunck: Stelling Rotkinnsohn p. 219.
36) Blunck: Stelling Rotkinnsohn p. 161.
37) Blunck: Erwartung p. 103.
38) Blunck: Gewalt über das Feuer p. 194.

in langem ermüdendem Götter- oder Halbgötterdasein vergessen hatten —: daß etwas über allem — über Göttern und Menschen"[39]).

Dieser Gott, von dem sich nichts weiter aussagen läßt als seine unbedingte Existenz, wird am besten als das Numinose bezeichnet. In dem Begriff des Numinosen liegt die ganze begriffliche Unbestimmbarkeit Gottes. Selbst ihn schon mit dem Namen Gott zu benennen, könnte den Eindruck erwecken, als ob Gott irgendwie bekannt wäre. Wir können im Hinblick auf die Gottesvorstellung der Neuromantik in diesem Kapitel so sagen: Der Neuromantiker weiß nicht mehr von Gott, als er aus dem Wesen seiner personalen Akte und seines Geistes über Gott aussagen kann. Entfaltet aber der Mensch seine Gottesvorstellung von sich aus — ohne die Hilfe der Offenbarung —, so ist Gott nur das Numinose. Im Charakter des Numinosen aber liegt seine Ferne und sein „Ganzandersein".

Wir wiesen schon bei der Ausdeutung des Wesens des Geistes darauf hin, daß die personalen Akte immer die implizite Anerkennung des Personseins Gottes voraussetzen. Wir können aus dieser Tatsache für die Neuromantik die Folgerung ziehen, daß auch jetzt — im Gegensatz zu dem bisher Behandelten — Gott als Person anerkannt sein muß. Schon Rilkes Engelgestalt als Hinweis auf Gott gibt einen Beweis der Erkennung des Personseins Gottes. Ebenso ist der Gott in Blunck's ‚Gewalt über das Feuer' durchaus Person. Deutlich wird der personale Charakter Gottes bei Carossa, wenn er sagt: „Einem ungeborenen Herrn der Geister dienen alle"[40]). Die Anerkennung des Personseins Gottes durch Röttger leuchtet besonders auf in dem Verhältnis von Christus zu Gott. So etwa, wenn er Christus sprechen läßt: „Mein Vater sandte mich zu schwerem Werk"[41]). Daß Röttger in der Sinnerfüllung des personalen Charakters Gottes die Offenbarung heranzieht, selbst wenn er sie nicht in dem erforderlichen Maße anerkennt, ist belanglos und ändert nichts an der Tatsache.

Wenn es auch möglich ist, die Anerkennung des Personseins Gottes — darin liegt ein erneuter Beweis, daß der Neuromantiker die „echte" Wirklichkeit des Geistes anerkennt — aufzuweisen, so muß doch besonders hervorgehoben werden, daß dieser Grundzug des Wesens Gottes nicht ausschließlich die neuromantische Gottesvorstellung beherrscht, etwa so, daß aus seinem personalen Charakter wieder Rückschlüsse auf sein Wesen gezogen werden könnten. Dafür fehlt dem Neuromantiker viel zu sehr die Vorstellung dessen, was im einzelnen das Personsein Gottes ausmacht. Was der Neuromantiker von Gott aussagen kann, ist nichts weiter als seine Transzendenz, sein Personsein ist immer irgendwie mitgemeint, verblaßt aber wegen der unendlichen Ferne Gottes. Aus diesem Grunde ist Gott doch immer der schlechthin Unbekannte, wie es Blunck in ‚Rotkinnsohn" immer wieder verdeutlicht, und der Ausspruch Stellings ist typisch für das Wissen von Gott auf dieser Stufe: „Ich möchte wissen, was das God jenseits der Asen ist .. es ist einer, aber wir erkennen es nicht"[42]).

Mit der Aufweisung der Anerkennung der Transzendenz Gottes müßte eigentlich unsere Analyse des neuromantischen Gottesbegriffes abgeschlossen sein. Denn da Gott unsichtbar, unbekannt, transzendent ist, so läßt sich eben

[39]) Röttger: Gastmahl der Heiligen p. 222.
[40]) Carossa: Gedichte p. 100.
[41]) Röttger: Der Eine und die Welt p. 285.
[42]) Blunck: Stelling Rotkinnsohn p. 191.

über ihn weiter nichts aussagen. Aber es wäre dann noch nicht das Verhältnis von Gott und Mensch berücksichtigt worden oder, besser noch, der Rückschlag der Erkenntnis Gottes als der transzendenten unbedingten Person auf den Menschen. Wir behandeln damit ein gleiches wie im II. Kapitel, indem wir das Numinose in seiner Wirkung auf den Menschen als amandum und tremendum bezeichneten. Für diese beiden verschiedenen „Wirkungsseiten" Gottes konnten wir dort zwei „Wesensseiten" Gottes aufweisen, denn der Gott der Seele ist immer der bekannte Gott, da ihn die Seele unmittelbar besitzt. Hier aber braucht die „Wirkungsseite" des Numinosen keineswegs eine Entsprechung im Wesen Gottes selbst zu haben. Sollte dies aber wirklich der Fall sein, so kann der Mensch diese nicht erkennen. Er sieht und empfindet hier nur, was er an sich selbst empfindet.

Da der Neuromantiker in der Erkennung des Wesens des personalen Geistes zugleich die ontische Beziehung des Geistes zu Gott sieht, kann daraus die Folgerung gezogen werden, daß der Neuromantiker nicht nur die Anerkennung Gottes als des Transzendenten, Unbedingten, das heißt des nicht an die Ordnung und Norm gebundenen Wesens, aus dem Geist herleitet, sondern zugleich bei einem Vergleich zwischen sich und dem Numinosen, der der Erkenntnis Gottes aus dem Geist heraus vorgegeben ist, auch das Gefühl des unendlichen „Ueberseins" Gottes und des Nichtsseins des Menschen. Dieses Gefühl des Nichtsseins darf nicht verwechselt werden mit jenem im II. Kapitel aufgewiesenen Gefühl, das aus der Abwertung des geistigen Individuums geboren war und eigentlich die Voraussetzung der gänzlichen Hingabe des Individuums wurde. Das Nichtsseinsgefühl hier — das am besten als „Kreaturgefühl" zu bezeichnen ist — anerkennt wohl das „Du alles — ich nichts", daneben aber durchaus den Wert des Menschen und seine ihm gestellte Aufgabe, eben die Setzung personaler Akte, durch die der Mensch sich in Richtung auf Gott bewegt und die in dem Augenblick unterbrochen sein würde, in dem Gott dem Menschen zu nahe käme.

Zweierlei wird aus der Formulierung der Wirkung des Numinosen als eines tremendum deutlich: einmal zeigt sich hier, wie wenig sinngefüllt die neuromantische Gottesvorstellung ist. Denn alle Attribute Gottes, die die Offenbarung vermittelt — eben die Liebe Gottes, seine Gnade, seine Barmherzigkeit, die dem Menschen überhaupt erst seine letzte Erfüllung sichern —, sind hier völlig unbekannt oder aber, wo sie erkannt werden, so verstellt, daß sie in ihrer Bedeutung doch nicht erfaßt werden. Gott ist eben der transzendente Gott, unendlich fern und unendlich groß, sodaß seine Nähe den Menschen erdrücken würde. Zweitens wird gerade am „Kreaturgefühl" des Neuromantikers sichtbar, daß hier der Mensch es als seine konstitutive Aufgabe ansieht, personale Akte zu setzen, und daß diese Akte ihn Gott näher bringen. Doch darf diese Annäherung bloß von Seiten des Menschen erfolgen. Denn würde Gott in seiner unendlichen Größe sich dem Menschen nähern, so würde er ihn „erschlagen". Aus diesem Grunde schiebt Brigge Gott ganz weit hinaus, um sich dadurch Gott umso besser nähern zu können. Christus als Mittler lehnt er ab, um die menschliche Arbeit wirklich bis zum letzten allein zu leisten. Da aber der geistige Akt des Menschen, weil er in Richtung auf Gott erfolgt, den Menschen Gott näher bringt, so kann er nicht wertlos sein, und da dieser Akt vom geistigen Individuum ausgeht, muß dieses selbst wieder Wert an sich sein. Aus dieser Tatsache wird die besondere Art des Nichtsgefühls deutlich: der Mensch ist g e g e n ü b e r dem

Numinosen ein Nichts, das Numinose ist ein tremendum für ihn, und doch ist der Mensch ein Etwas vor ihm, da er wertgefüllte Akte zu setzen vermag.

Die folgenden Beispiele werden eine Erhärtung des Ausgeführten geben. Schon die erste der ‚Duineser Elegien" beginnt mit den bezeichnenden Worten:

„Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der Engel
Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem
stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich"[43]).

An anderer Stelle heißt es:

„.... Nicht, daß du Gottes ertrügest
die Stimme, bei weitem"[44]).

Oder:

„Jeder Engel ist schrecklich. Und dennoch, weh mir,
ansing ich euch, fast tödliche Vögel der Seele,
wissend um euch....
Träte der Erzengel jetzt, der gefährliche, hinter den Sternen
eines Schrittes nur nieder und herwärts: hochauf-
schlagend erschlüg uns das eigene Herz...."[45]).

In der Siebten Elegie, in der Rilke den Wert und Sinn des Menschen erkennt und in der Verinnerlichung des Seins eine göttliche Aufgabe sieht, wodurch dieses gleichsam zu Gott emporgehoben wird, muß dennoch der Engel weit hinausgeschoben werden, damit er ihn nicht „erschlage" und dem Menschen die Hinbewegung zu ihm nähme:

„.... Glaub nicht, daß ich werbe.
Engel, und würb ich dich auch! Du kommst nicht. Denn mein
Anruf ist immer voll Hinweg;..."[46]).

Das tremendum des Numinosen drückt Ricarda Huch so aus: „Ja, es gibt Gott an sich, aber er ist ein verzehrendes Feuer"[47]).

Mit der Aufweisung des Numinosen als eines tremendum haben wir nur eine „Wirkungsseite" Gottes auf den Menschen festgestellt, jene Seite, die im Neuromantiker das Kreaturgefühl wachruft und die in ihrer besonderen Struktur immer vom „neuromantischen Geist" her bestimmt ist. Die andere „Wirkungsseite" Gottes besteht in dem Gegenteil: das Numinose wirkt auf den Menschen als ein fascinosum. Was besagt das Heilige als ein fascinans? Doch in erster Linie dies, daß irgendwie die Nähe Gottes gespürt wird und der Mensch von dem Heiligen so fasziniert wird, daß er in Rauschzustände gerät, gleichsam sich ganz vergißt und in der Hingabe an das „bestrickende" Numinose steht. Es seien zunächst einige Beispiele für die Art des Heiligen als eines fascinans gegeben. Das fascinosum des Göttlichen erlebt Stelling Rotkinnsohn immer wieder. Mit der ganzen Inbrunst seiner Seele gibt er sich ihm hin. Ganz plötzlich kann er den faszinierenden Charakter des Numinosen

[43]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 259.
[44]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 262.
[45]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 264.
[46]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 292.
[47]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 52.

erfahren, besonders aber dann, wenn er in innerer Verbundenheit mit der Natur lebt und sie anschaut. „Stark wurde er bei solchem Schauen. Kein Vogelruf verwehte um ihn, kein Wind verging unbelauscht. Jedes Sandkorn war in der Sonne bunt wie Edelstein, jedes Gras der Reichtum seines Weges. Der Witte sah zu den Hügeln auf, sie waren wie Teile seiner selbst. Er nahm ihren Duft auf, verströmend in seinem Herzblut. Er spürte das Bewußtsein der Blüten, ihre Eifersucht um die Frucht und süße Schwesterlichkeit für einander. Trunkenheit wurde sein Anschauen der Welt, eins war sie mit ihm, wie sein jubelndes Wort sein war und doch im Winde trieb, wie sein Blick die Welt umfaßte und sie doch in ihm spiegelte. — Atem nannte er einmal jenes lebenwirkende Godwesen. Ach, ob Atem, ob Licht, ob Angesicht, war dies nicht gleich vor seinem dankbaren Begreifen?“[48]). Aehnlich heißt es von Stelling an anderer Stelle: „Und während der Segen der Bäume mit leisem Schlagen zu Boden fiel, hieß er sie Gott zujubeln, seiner Erde und seinen Sternen, war er ein von der Schöpfung Trunkener, der sich, ein Mensch, dem Ueberzeitlichen, Jenseitigen entgegenwarf“[49]). Für Röttger erlebt Christus diese faszinierende Seite des Göttlichen besonders stark / XXVIII /. Deutlich wird dies in folgender Legende. Christus steht allein in der Nacht und spricht mit Gott. Plötzlich fühlt er eine innige Naturverbundenheit. Er lädt alle Dinge zum Tisch Gottes. Er will mit ihnen im Angesicht Gottes feiern: „Christ hatte eine Schale erhoben und trank sie leer. Recht, Sohn, lange ließest du das Mahl unberührt. Hörst du das Rauschen? Engel gehen hin und wieder. Aber wir sprechen nur. Ja, ich höre es wohl. Und er lauschte dem Rauschen der Nachtbäume und den Gewändern der Unsichtbaren. Und er trank die zweite Schale. Aber auf endlosem Tisch standen der Schalen Unzahl. Trinken wir alle die? Aber er fragte ins Leere ... Da glühte Christ auf und lachte. Er war ganz allein am Tisch. Nur die Schalen voll Dunkels und verschlossener Glut standen da. Und er trank bis zur Mitte der Nacht Schale um Schale und glühte in die Nacht, in den Raum, in den Wind. — In das Rauschen der Baumkronen hob er die Schale, ehe er trank, lauter Dunkel und Duft der Erdentiefe, der Weltnächte. — Lachte und sprach: Vater, ich trinke dir! Vater, unser Glück!“[50]).

Die angeführten Beispiele mögen genügen, da sie uns ein deutliches Bild dessen vermitteln, was das Wesen des faszinierenden Numinosen ausmacht. Es kann hier der Einwand erhoben werden, daß wir eine Seite des Numinosen herausstellen, die, obwohl nicht beachtet von der Untersuchung, gerade beim aequalen Numinosen besonders stark ausgeprägt war, sodaß mit dem Hinweis auf das Heilige als ein fascinans nicht eigentlich Neues gesagt wäre. Die Berechtigung dieses Einwandes wird durchaus anerkannt und ihm noch ergänzend hinzugefügt, daß das faszinierende Wesen Gottes bei den in den vorhergehenden Kapiteln behandelten Dichtern viel stärker hervortritt als hier — z. B. in Stehrs ‚Heiligenhof‘ — und daß zum anderen kein einschneidender Unterschied besteht zwischen dem Numinosen als fascinosum und amandum. Denn der Erkenntnis dieser „Wirkungsseiten“ des Göttlichen ist immer irgendwie die Hingabe des Menschen mitgegeben. Warum wird also hier diese Seite des Göttlichen besonders hervorgehoben? Die Tatsache der

---

[48]) Blunck: Stelling Rotkinnsohn p. 188/89.
[49]) Blunck: Stelling Rotkinnsohn p. 219.
[50]) Röttger: Gastmahl der Heiligen p. 91/92.

Verbindung in diesem Punkt mit dem, was bisher über die neuromantische Gottesvorstellung ausgeführt wurde, wird den Grund offensichtlich erweisen. Das Faszinierende des Numinosen ist nur dort möglich, wo die besondere Nähe Gottes gespürt wird und der Mensch diese Nähe so stark empfindet, daß er in Trunkenheit sich Gott hingibt. Da nun die anima vegetativa ihren Gott immer in unmittelbarer Gegebenheit hat, so ist das faszinierende Moment des Göttlichen immer mitgegeben und eigentlich eine Selbstverständlichkeit, sodaß es nicht besonders hervorgehoben zu werden brauchte. Anders aber hier. Denn wie die bisherigen Erörterungen dieses Kapitels aufzuweisen suchten, sieht sich der Neuromantiker hier als geistpersonales Wesen und erkennt folgerichtig durch die Erkennung des Wesens des Geistes die Transzendenz Gottes an, die sich ihm bis zur absoluten Ferne Gottes steigert. Erfährt der Neuromantiker hier dennoch das „Bestrickende" des Göttlichen, so kann die Erkenntnis dieser Wirksamkeit niemals vom Geist ausgehen, sondern nur von der Seele, die immer die Unmittelbarkeit Gottes in der Weise erfährt, daß sie durch ihn irgendwie gebunden und ihm hingegeben ist oder, anders, daß Gott sie determiniert. Deshalb ist also die Erkennung des Heiligen als eines fascinans hier so bedeutsam, weil wir es hier mit dem Hereinbruch der Seele in das Bereich des Geistes zu tun haben. Für den Geist kann das Numinose schon deshalb kein fascinosum sein, weil für ihn die Freiheit konstitutiv ist. Das will besagen: Wendet sich der Geist Gott zu, so erkennt er wohl Gott in seiner Werthaftigkeit, aber dieser Wert oder überhaupt die Wirklichkeit Gottes „bestrickt" ihn nicht, denn wäre das der Fall, so würde sich der Geist nicht mehr in Freiheit Gott zuwenden, sondern irgendwie befangen sein. Sieht also die Neuromantik dennoch das Numinose als fascinosum, so lebt hier gleichsam unterirdisch die Wirksamkeit der anima vegetativa weiter. Daß sie aber trotzdem nicht so stark ist, um die geistige Position erschüttern zu können, beweist die Tatsache, daß die Transzendenz Gottes als sein Urattribut anerkannt wird, denn auch in der Erkenntnis des tremendum Gottes liegt die Vorstellung seiner Transzendenz. Aber die Wirklichkeit der anima vegetativa zeigt sich hier aufs neue und spaltet damit den in sich einheitlichen Gottesbegriff des Neuromantikers dort, wo er sich als geistpersonales Wesen sieht, auf.

An dieser Stelle aber wird die alte Dualität von Seele und Geist wieder sichtbar, die uns bisher in diesem Kapitel nicht beschäftigte, da der Geist hier so stark anerkannt war, daß gleichsam die ganze neuromantische Position sich verwandelt hatte. Aber die Seele war doch noch wirksam, auch wenn ihre Wirksamkeit durch das Prius des Geistes eingeschränkt ist. Somit taucht hier auch wieder die Frage auf, wie der Neuromantiker sich mit dem Geist-Seele-Problem auseinandersetzt, wie er versucht, aus dem Spaltungszustand seines Wesens zur Einheit zu kommen.

Wenn wir uns jetzt der besonderen Art des Versuches des Neuromantikers, die Doppeldualität von Numinosem und Geist sowie Geist und Seele zur Synthese zusammenzuschließen, zuwenden, so nehmen wir nur die Erledigung einer Frage wieder auf, die noch offensteht und die durch die Ausdeutung des Wesens des Geistes vorerst zurücktrat. Es ist die Frage nach der Verbindung von Natur und Menschsein. Wie die angeführten Beispiele aus Rilke beweisen, empfindet der Neuromantiker trotz der Substitution des ganzen Seinsbereiches durch den Geist die Vereinsamung des Menschen doppelt stark und erkennt damit den Unterschied zwischen dem impersonalen

Geist der Natur und dem personalen Geist des Menschen an. Der Mensch ist doch wieder herausgefallen aus dem Zusammenhang, lebt in der Unruhe und der Vereinsamung. Diese Tatsache muß jetzt von dem Neuromantiker umso mehr erkannt sein, als er das Wesen des menschlichen Geistes erkennt. Dadurch ist gleichzeitig das Verlangen wach geworden, aus dieser Unruhe herauszukommen. Doch ist dieses Verlangen nicht so sehr spezifisch neuromantisch als allgemein menschlich.

Dort, wo der Mensch die vera religio anerkennt, ist das Zurruhekommen des menschlichen Geistes jenseits der Vitalsphäre als besonderer Gnadenakt Gottes möglich. Aber dieser Gnadenakt setzt einmal — da Gott sonst die Freiheit des Menschen vergewaltigen würde — die Zustimmung des Menschen zu seiner Erlösung voraus. Dieser Zustimmung wird aber immer die Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit und damit der Sünde vorgegeben sein. Zum anderen setzt der Gnadenakt Gottes die Anerkennung der Offenbarung und damit die des Erlösers voraus.

Beide Voraussetzungen aber sind für die Neuromantik nicht gegeben. Das, was wir im vorhergehenden Kapitel über die Nichtanerkennung der Sünde ausführten, bleibt in diesem Kapitel durchaus bestehen: es gibt für den Neuromantiker keine Sünde. Alles Böse und alles Vergehen ist ein leicht zu beseitigender Irrtum, deshalb sieht Röttger das Werk Christi gerade darin, dem Menschen vor allen Dingen „Reuelosigkeit“[51]) zu geben. An anderer Stelle läßt er Jesus sagen:

„.... Ihr sollt das Böse
nicht fliehen, nicht verehren: nur: verstehen.
. . . . . .
Das .... ‚Böse‘ sei verspült
In euch und euren Kindern“[52]).

Die Nichtanerkennung der Sünde setzt auch der folgende Ausspruch von Christus, daß alle zu Gott kommen würden, voraus: „Sie werden alle finden“[53]).

Obwohl hier gegenüber den vorhergehenden Kapiteln die Annäherung der Neuromantik an die vera religio vollzogen ist, so steht sie doch keineswegs an, diese anzuerkennen. Als Erhärtung vergleiche man das Werk Rilkes, ferner Blunck in seinem „Rotkinnsohn“. Wohl ist Stelling brünstiger Gottsucher, aber dennoch heißt es von ihm: „Den Gott der Franken (den christlichen Gott) ... überwand er ... und wußte, daß jener, von dem der Fromme sprach, nur einer, nicht der letzte von Gottes Heilanden .... war“[54]). Zu seinen Anhängern sagte Stelling: „Ich weiß aber, daß God, den ich erkannte, ein anderer ist als jener God (der christliche Gott). Und daß meines Volkes Heliand als ein anderer kommen wird als der, der Liebe predigte und Haß säte“[55]). Sehr aufschlußreich für die Stellung der Neuromantik zum Christentum ist auch die folgende Stelle aus Huch: „Nun gibt es zwei Wege, die zum Berge der Seligkeiten, wo der Herr die Freiheit der Liebe verkündete, das ist außerhalb der sichtbaren Kirche, oder zurück in das Dunkel heiliger

---

[51]) Röttger: Christuslegenden p. 55.
[52]) Röttger: Christuslegenden p. 84.
[53]) Röttger: Gastmahl der Heiligen p. 321.
[54]) Blunck: Rotkinnsohn p. 161.
[55]) Blunck: Rotkinnsohn p. 246.

Mauern ... Das Reich des Geistes ist jenseit von Katholizismus und Protestantismus“[56]). Man vergleiche hier auch Rilke, der den Krammarkt des Lebens, den Gott zertreten würde, wenn er käme, von der Kirche umgrenzen läßt:

„O, wie spurlos zerträte ein Engel ihnen den Trostmarkt,
den die Kirche begrenzt, ihre fertig gekaufte:
reinlich und zu und enttäuscht wie ein Postamt am Sonntag“[57]).

/ XXIX / Welche Möglichkeiten bleiben dem Neuromantiker nun doch, um aus der Vereinsamung und Unruhe herauszukommen, um in große Zusammenhänge eingereiht zu sein? Um dies zu verstehen, ist es erforderlich, zuvor noch kurz das Wesen des impersonalen Geistes anzudeuten. Da dieser impersonale Geist aber Natur schlechthin ist, so läuft die Kennzeichnung auf eine Analyse des Wesens der Natur hinaus. Es war schon in den vorhergehenden Kapiteln immer wieder herausgestellt worden, daß die Neuromantik die Identifizierung von Natur und Gott vollzieht und diesen Gott als unendliche anima vegetativa faßt oder, anders, Seele und Natur als gleichbedeutend nebeneinander stellt. Wenn nun für den Neuromantiker alles zum Geist wird, so wird eo ipso auch Gott-Natur zum Geist. Gleichzeitig aber erkennt der Neuromantiker durch die Bewußtwerdung des Wesens des Geistes noch das „Uebergeistsein“ Gottes als der transzendenten unbedingten Geistperson. Dadurch kommt Gott unwillkürlich eine Doppeldimensionalität zu, die aber irgendwie ein Spaltungs- und Spannungszustand im Wesen Gottes ist. Der Neuromantiker überträgt auch hier wieder seine besondere Situation auf Gott. Da er selbst die ungeheuere Dualität von personalem und impersonalem Geist empfindet, so dringt der Neuromantiker auch in seiner Gottesvorstellung hier nicht so weit vor, Gott als „alles in allem“ und als „alles über allem“ wirklich als Einheit zu sehen. Das Wesen Gottes wird ihm dadurch zu einer Dualität. Dieser innere Zwiespalt wird uns später noch weiter beschäftigen. *Das Neue im Gottesbegriff ist also neben der Anerkennung der Transzendenz die der Doppeldimensionalität Gottes.*

Als Erhärtung des über die Einwohnung Gottes in der Natur Ausgeführten mögen folgende Beispiele dienen: „Wo der Same hinfällt, ist er daheim. Wo er aber daheim ist, ist Gott ... Gott ist der Grund unter uns allen. Unter dem Haus, da wir wohnen, unter diesem Berg, da wir stehen. Unter euren Weinbergen und Gärten, unter den Flüssen mit den Weiden entlang, unter dem Meer ... Gott ist noch mehr. Der Wanderer in der Ferne .... vorbei. — Der Wind am Abend. — Der Duft aus unbekannten, fernen Gärten am Frühlingsmorgen. — Am schönsten aber ist Gott vielleicht als Licht auf dem Wasser“[58]). Die Doppelwesenheit Gottes erhärtet diese Stelle aus Blunck: „Ja, er (Stelling) sprach im Gleichnis von God, als dem ewigen Baum des Lebens, von dem ein Blut und Gesicht in uns und im Himmel und in der lebendigen Erde ist“[59]). — „Unendlich treibt der Ungenannte seine Wurzeln in die Welt. Wir graben ihnen nach und nennen sie Erkennen, wir lauschen seinem Atem und nennen ihn Wind und Ge-

[56]) Huch: Luthers Glaube p. 268/69.
[57]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 303.
[58]) Röttger: Christuslegenden p. 134.
[59]) Blunck: Rotkinnsohn p. 192.

sang“[60]). — Sehen wir ganz ab von der mythischen Einkleidung, so verdeutlicht Rilke im folgenden Sonett ebenfalls die Tatsache, daß Gott als Geist in der Natur „steckt“:

„Du aber, Göttlicher, du, bist zuletzt noch Ertöner,
da ihn der Schwarm der verschmähten Mänaden befiel,
hast ihr Geschrei übertönt mit Ordnung, du Schöner,
aus den Zerstörenden stieg dein erbauendes Spiel.
Keine war da, daß sie Haupt dir und Leier zerstör',
wie sie auch rangen und rasten; und alle die scharfen
Steine, die sie nach deinem Herzen warfen,
wurden zu Sanftem an dir und begabt mit Gehör.
Schließlich zerschlugen sie dich, von der Rache gehetzt,
während dein Klang noch in Löwen und Felsen verweilte
und in den Bäumen und Vögeln. Dort singst du noch jetzt“[61]).

Die Anerkennung des „Inneseins“ Gottes in der Natur ist letztlich nur eine sinnvolle Weiterführung des bisher über das Wesen von Gott-Natur Ausgeführten. Nur besteht der Unterschied zwischen Gott-Natur in diesem Kapitel und dem, was bisher über ihn ausgesagt wurde, darin, daß hier durch die Substitution der unendlichen anima vegetativa Gott gleichsam aus einem dynamischen Gott ein statischer Gott geworden ist. Denn

„Alles ist ausgeruht:
Dunkel und Helligkeit
Blume und Buch“[62]).

Dieses Seinsmoment in der Natur herrscht vor, auch wenn Gott gleichsam von dem Dionysischen, den „verschmähten Mänaden“, zerstört wurde, sich in das Werden betten mußte, das aber doch bloße Erscheinung ist. Der zweite Unterschied dieser Gottesvorstellung und der anderen liegt darin, daß hier das Wesen Gottes sich nicht in seiner Immanenz erschöpft.

Die Tatsache der Gotthaltigkeit der Natur und die Anerkennung der Gotthingerichtetheit jedes personalen Aktes des Menschen lassen die Folgerung zu, daß der Neuromantiker nicht nur den Menschen als von Natur mit Gott verbunden sieht, sondern überhaupt die ganze Wirklichkeit. Und doch — hier zeigt sich die ganze religiöse Problematik der Neuromantik, die wir in diesem Kapitel zu behandeln haben — hat der Neuromantiker seinen Gott nicht / XXX /. Er gehört nicht zur Natur, und der transzendente Gott ist ihm fern. Den zwischenregionalen Charakter des Menschen erkennt hier der Neuromantiker ganz deutlich. Da der Mensch aber seinsmäßig auf Gott hingelenkt ist, so kann seine Lebensdialektik nur im Ruhen in Gott zur Ruhe kommen. Und doch kann die Vereinigung mit Gott nicht von Gott ausgehen, da einmal Gott, wenn er sich zum Menschen neigt, ein tremendum für den Menschen ist, weil er das spezifisch Menschliche — eben die Setzung personaler Akte — dadurch unterbindet und weil zweitens — wie auch schon betont und was mit dem Ersten eng zusammenhängt — der Gnadencharakter Gottes völlig verkannt wird. Diese doppelte Tatsache erhärtet den Glauben des Neuromantikers, daß die *Vereinigung von Gott und Mensch nur vom Menschen aus* vollzogen werden kann. Dadurch aber erfährt das

[60]) Blunck: Rotkinnsohn p. 281.
[61]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 338.
[62]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 334.

religiöse Bereich der Neuromantik eine starke Beschränkung. Denn die Religion ist damit ganz vom Menschen getragen. Ihre objektive Wirklichkeit wird also nicht anerkannt, und sie entbehrt dadurch gerade der Züge, die das spezifisch Göttliche an der Religion ausmachen: Gnade, Vergebung usw.

Wie aber vollzieht der Neuromantiker die „unio mystica" und die Einordnung seines Wesens in neue Zusammenhänge? Die Möglichkeit dieser Einigung sieht der Neuromantiker in der Hingabe seines Selbst an die gotthaltigen Wesenheiten: Natur und objektive Geistwirklichkeit. Damit weisen wir zum dritten Mal im Laufe unserer Untersuchung das Moment der Hingabe auf, das im II. Kapitel in dem Sichtreibenlassen des Menschen bestand, im III. in der Unterordnung des Geistes als Bewußtheit unter die Seele.

Die Hingabe in diesem Kapitel ist durchaus anderer Art, auch wenn sie letzten Endes geboren ist aus dem Verlangen, den Menschen aus seiner Vereinsamung zu lösen. Sie besteht gerade nicht in der Abwendung vom Geist, sondern in der Hinwendung zu ihm durch die Setzung personaler Akte. Hier liegt das Charakteristikum dieser Hingabe, das darin besteht, daß *der Geist nicht gewollt wird, um das Ich immer mehr zu vergeistigen, sondern um den Geist doch wieder los zu werden*, denn der Geist ist der Grund der Vereinsamung des Menschen und seines Abstandes von Gott. „Die Wiedervereinigung mit Gott, das Eingehen des Einzelwillens in den Allwillen geschieht .... nur durch freiwilliges Sterben, durch Selbstvergessen"[63]).

Den Geist wollen, sich ihm hingeben, um ihn doch dadurch los zu werden, erscheint im ersten Augenblick als seltsame Paradoxie. Diese Schwierigkeit ist aber leicht zu beheben, wenn wir der besonderen Art dieser Hingabe noch weiter nachgehen. Es liegt ihr nämlich der Gedanke zu Grunde, daß durch die Setzung personaler Akte, in denen der Mensch gleichsam von sich absieht und aus der Trennung des Bewußtseins in die Verbindung durch den Geist rückt, der Mensch als geistpersonales Wesen sein Selbst, sein Personsein, überhaupt verliert. In Wirklichkeit ist es so, daß die Hingabe des Menschen an die objektive Geistwirklichkeit wohl ein Vergessen des Selbst bedingt, aber daß dieses Vergessen doch bei hoher geistiger Wachheit vor sich geht und gerade nicht die Aufgabe des Selbst bedeutet, sondern seine Bereicherung und Erfüllung. De facto kann ein Verlust des Selbst auch schon deshalb nicht möglich sein, weil der Mensch seinen „individuellen Geist" überhaupt ontisch niemals verlieren kann, eine Tatsache, die sich in dem unverlierbaren Selbstidentitätsbewußtsein des Menschen zeigt.

Würde der Mensch aber angelegt sein, den Geist als Selbst los werden zu müssen, so würde er sich los, weil er nur Mensch ist durch seinen Geist. Müßte aber der Mensch seinen Geist als sein Wesen loswerden — das ist die andere Seite —, so würde damit zugegeben, daß der Mensch an sich wertlos sei und Gott Wertloses geschaffen habe. Seine Schöpfung wäre damit nicht gut, sondern, wenn auch nicht schlecht, so doch im höchsten Maße unzulänglich. Wäre dies der Fall — so können wir rückschließend folgern —, so könnte Gott niemals der liebegeleitete logos sein, sondern trotz seiner Transzendenz und Unbedingtheit doch ein Gott, der nicht in seiner Seinsrechtheit erkannt ist, weil ihm die Liebe fehlt. Daß aber die Neuromantik Gott als Liebe nicht

[63]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 324.

erkennt, wurde schon deutlich bei der Aufweisung des göttlichen tremendum. Wenn also der Mensch sein Selbst überwindet, hingibt — das ist die andere Seite dieser seinsmäßig unrichtigen Erkenntnis des Wesens des Geistes und Gottes —, hebt er Gottes Schöpfung wieder auf, rechtfertigt er Gott, wird zum Gotterlöser. Eine gute Erhellung des eben Ausgeführten gibt Kolbenheyers Gedicht ‚Theodizee‘:

„Es ist das ewige Geheimnis Gottes,
Da er in dir sich schuf und nicht verschwiegen,
Daß seiner Eigenfurcht und seines Spottes
Leises Geständnis, du, sollst ihn besiegen.
Du, der sich ewig überwinden muß,
Auf daß die Enge eines Ichs zerbräche
Und Ihm zu Trost und kärglichem Genuß
Ein Urgeschaffenes seine Schöpfung räche“[64]).

Halten wir also fest, daß für den Neuromantiker die Hingabe des Ich in seiner Aufgabe besteht, in der Aufgabe des Selbst. Einige Beispiele aus Ricarda Huch werden die Erhärtung bringen. Für Ricarda Huch ist der Sterbende der höchste Hingebende, denn durch den Tod werden wir uns ganz los, da wir nur deshalb sterben, weil wir ein Selbst sind. „Ja, wenn wir kein Selbstbewußtsein hätten, würden wir nicht sterben“[65]). Durch die Tatsache, daß Ricarda Huch das Fortleben der Person leugnet, wird verständlich, warum sie gerade im Sterben die höchste Hingabe sieht: Ueberwindung des Selbst bis zum Letzten. „Ist doch Erweiterung, das ist Ueberwindung des Persönlichen, unsere irdische Aufgabe“[66]). So bleibt nur eins für uns: uns hinzugeben. „Je höher wir zu stehen glauben, desto mehr sollten wir uns getrieben fühlen, uns anderen hinzugeben“[67]). Die größten Menschen sind deshalb für Ricarda Huch diejenigen, die sich opfern: „Da unser Leben auf der Individualität begründet ist; denn wenn wir nicht mehr Individuum sind, werden wir eins mit Gott und der Natur; sterben wir in jedem Augenblick, wo wir etwas von unserer .... Kraft opfern. Wir sterben in jedem Augenblick, wo wir lieben. Aber der gewöhnliche Mensch stirbt tropfenweise; nur die Größten ... sterben ... täglich. Jeder Genius ist ein Sterbender, der seine individuelle Kraft hingibt; niemand verschwendet so ganz, so bewußt, so göttlich wie Christus“[68]).

An dieser Stelle wird das Wesen des neuromantischen Geistes — das wir zuvor nur kurz behandelten — ganz verständlich. Wohl anerkennt der Neuromantiker den einmaligen Charakter des Einzelnen. Aber diese Einmaligkeit ist doch nicht so groß und stark, daß sie nicht aufgegeben werden könnte, sie leuchtet wohl noch auf in den personalen Akten des Menschen, um dann völlig in ihnen und an ihnen zu verbrennen.

Schon aus den meisten der angeführten Belege erwies sich deutlich der Grund der Hingabe, den wir eben schon kurz kennzeichneten. Das Ich soll seines (geistigen) Selbst ledig werden, um aus der Vereinsamung sich zu lösen und aufs neue in Zusammenhänge einzugehen. Das entscheidende Mo-

[64]) Kolbenheyer: Lyrisches Brevier p. 34.
[65]) Huch: Luthers Glaube p. 247.
[66]) Huch: Luthers Glaube p. 256.
[67]) Huch: Luthers Glaube p. 235/36.
[68]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 276.

ment in dieser Hingabe ist die Beseitigung des personalen Geistes des Einzelnen. Wir dürfen aus dieser Tatsache folgern, daß auch hier auf dem Geist — weil durch ihn der Mensch in die Vereinsamung getrieben wird und er das Hindernis der Vereinigung des Menschen mit Gott ist — ein negativer Akzent ruht.

Es wurde nun in den vorhergehenden Kapiteln der Beweis erbracht, daß der Neuromantiker in der Absonderung, die mit dem Geist konstitutiv gegeben ist, Sünde sieht. Wenn auch hier noch der Geist als das „Absonderungsphänomen" gesehen ist und gleichzeitig auf die Aufgabe des Geistes hingedrängt wird, so sieht der Neuromantiker den Geist hier wieder von der anima vegetativa aus. Denn würde er den Geist vom Geist aus werten, so würde er einmal seine ewige Unaufhebbarkeit anerkennen müssen und außerdem die Tatsache, daß durch die Setzung personaler Akte das Ich gerade nicht sein Selbst verliert, sondern eher erfüllt, daß jeder Akt wieder auf das Selbst als den Aktträger zurückweist und so sich das Selbst immer mehr selbst gewinnt durch seine Akte. Wenn nun aber der Neuromantiker hier von der Seele aus den Geist sieht, so steht er unwillkürlich wieder auf dem Boden der Seele selbst und anerkennt dadurch ihren Wert und bejaht ihren Unmittelbarkeitscharakter.

An dieser Stelle können wir also zum zweiten Mal den Hereinbruch der Seele in das Bereich des Geistes aufweisen. Die Erkennung des Heiligen als eines fascinans ist gleichsam ein Zwischenspiel der anima vegetativa, weil sie die Anerkennung der Transzendenz Gottes nicht zu erschüttern vermag, höchstens die Gottesvorstellung hier irgendwie zum Schillern bringt, ohne jedoch ihre Eindeutigkeit, die vom Geist gegeben ist, zu sprengen. Hier aber bricht das Wesen der anima vegetativa in voller Stärke durch, selbst wenn ihr Strom gleichsam unterirdisch verläuft. Aber die Seele bestimmt doch das Wesen des Geistes entscheidend, denn die Art der Hingabe ist von der Seele aus bestimmt und nicht vom Geist. So bricht hier die alte Doppeldualität der Neuromantik wieder auf. Gleichzeitig aber beweist die Sichtbarwerdung der anima vegetativa und ihre Wirksamkeit deutlich, daß auch die Neuromantik dort, wo sie das Wesen des personalen Geistes anerkennt, noch durchaus auf dem Boden der Neuromantik steht. Denn den entscheidenden Ausschlag gibt auch hier immer noch die anima vegetativa.

Da der Geist anerkannt wird und doch gleichzeitig die Seele die Wirksamkeit des Geistes wertet und bestimmt, führt das Auftauchen der anima vegetativa im Geistbereich eine seltsame Brechung der neuromantischen Geistwirklichkeit herbei, die — wie immer wieder hervorgehoben wurde — das Kennzeichen der Neuromantik ist und letzten Endes sich herleitet aus dem seltsamen Ineinander von Geist und Seele. Nur wird diese Brechung nicht wie bisher vom Geist, sondern von der Seele bewirkt. Dies kann nicht anders möglich sein, da hier die unaufhebbare Wirklichkeit des Geistes anerkannt ist und der Neuromantiker so gleichsam selbst im Bereich des Geistes steht. Die Seele leitet diesem Bereich von sich aus Erschütterungen zu, spaltet es auf, freilich ohne es — bei dem Prius des Geistes — ganz überspülen zu können. Der Geist bleibt also immer bestehen und damit seine Wirklichkeit und die Seinsrechtheit in ihr. Das will besagen: Der Geist wird die ontische Unrichtigkeit, die mit der Forderung nach Aufgabe des personalen Geistes gegeben ist, irgendwie ausgleichen. Die folgenden Erörterungen werden die Berechtigung dieser Annahme erweisen.

Gehen wir in der Ausdeutung des Wesens der Hingabe einen Schritt weiter, um dadurch das Ineinander von Geist und Seele eingehender zu verdeutlichen. Von der anima vegetativa aus gesehen muß das Ich danach streben, unbedingt durch Aufgabe seines Selbst wieder Gott nahe zu kommen und seine Einsamkeit zu verlieren. Ricarda Huch gibt die Formel dieser Hingabe: „Was verschafft mir inneren Frieden und damit Kraft? Die Antwort lautet: Aufgabe deines Selbst und Hingabe an Gott. Nicht nur selbstbewußt, sondern zugleich gottbewußt oder unbewußt leben“[69]). Das Entscheidende dieser Hingabe ist nun, daß diese nicht in dem Hinabsinken in die Trieb- und Vitalsphäre besteht, denn dazu erkennt der Neuromantiker hier zu tief das Wesen des menschlichen Geistes und weiß darum, daß seine Wirklichkeit durch ein Untergehen im seelischen Bereich niemals aufgehoben wird. *Der Neuromantiker hat das Bereich des Universaltriebes hier verlassen. Die Hingabe kann nur in der Setzung personaler Akte bestehen.* In ihnen verliert der Mensch für den Neuromantiker sein Selbst. Es ist daher nicht zufällig, wenn Ricarda Huch gerade im Liebesakt die größte Hingabe sieht, steht doch die Person als lebendiger Liebesgrund in der Setzung eines Liebesaktes im Zentrum ihres Wesens oder, vom Neuromantiker aus gesehen, damit in der vollsten Hingabe. „Die Scheidewand des Selbstbewußtseins kann nur durchbrochen werden durch den Heiligen Geist der Liebe und der Wahrheit“[70]). Ganz klar drückt das Wesen der „Hingabe an den Geist“ — so bezeichnen wir am besten diese Hingabe — Carossa in dem folgenden Gedicht aus:

„Stern muß verbrennen
Schlaflos im Raume,
Damit um Erden
Das Leben grünt.
. . . . . .
Wir sind beladen
Mit Stoff der Sonne.
Wir müssen schwinden,
So stark sind wir.
Es gibt kein Ende,
Nur glühendes Dienen.
Zerfallend senden
Wir Strahlen aus“[71]).

Aehnlich sagt Kolbenheyer:

„Gib dich ungemessen!
Flamme stirbt an ihrem Licht,
Du mußt dich vergessen“[72]).

Oder:

„Nur der Starke weiß sich einzufügen,
Und der Weise zwingt die eigne Kraft.
Sie erleben — göttliches Genügen —
Sich im Drang des Werdens hingerafft“[73]).

---

[69]) Huch: Luthers Glaube p. 27.
[70]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 188/89.
[71]) Carossa: Gedichte p. 72/73.
[72]) Kolbenheyer: Lyrisches Brevier p. 51.
[73]) Kolbenheyer: Lyrisches Brevier p. 56.

Da für den Neuromantiker aus seiner religiösen Grundposition heraus die tiefste Erfüllung seines Seins identisch ist mit dem Ruhen in Gott, so ist die Setzung personaler Akte als des Weges hin zu Gott letzten Endes nicht willkürlich, sondern zutiefst bedingt aus seiner ganzen Situation heraus. Der Mensch muß sich hingeben, er darf nicht verweilen. So sagt Rilke von Orpheus, der ihm Vorbild in dieser Hingabe ist:

„O wie er schwinden muß, daß ihrs begrifft!
Und wenn ihm selbst auch bangte, daß er schwände“[74]).

Denn würde sich der Mensch nicht hingeben, so bliebe er ewig in der Gottferne und damit in der Vereinsamung. In dieser Hingabe — das wird aus dem Vorhergehenden klar geworden sein — wird der Mensch sich als Selbst wohl los, aber doch gleichzeitig immer mehr hineingetrieben in das Reich des Geistes. Da nun in der Hingabe die anima vegetativa die treibende Kraft ist und sie die Art der Hingabe durchaus bestimmt, so muß auch das Wesen des Aufgebungsprozesses von ihr aus gesehen werden. Das heißt aber nichts anderes, als daß der Mensch, da er durch seinen Geist in der Absonderung lebt und somit in der Sünde, durch die Setzung personaler Akte immer tiefer hinein muß in die Sünde, um aus der Sünde oder, besser noch, durch die Sünde letztlich von sich loszukommen. Es braucht dieses Sündenmoment in der Hingabe nicht immer herausgestellt zu sein, da es beständig durch die Seinsrechtheit in den personalen Akten durchkreuzt wird, in diesem Fall von dem Wissen um den Wert der Akte, das sich deutlich bei der Analyse des tremendum des Numinosen zeigte. Immer aber ist der Gedanke an das Immermehrsündigwerden durch die Hingabe, durch die Setzung personaler Akte irgendwie mitgemeint. Man vergleiche das folgende Gedicht Blunck's, um die Bestätigung des Ausgeführten zu finden:

„Einst fragt man dich, wo dir der Acker lag,
Ob deines Herzens Quellaut fruchtbar ward,
Hüte dich, hüt' die leeren Hände dann
Durch die das Leben wie ein Wasser rann.
. . . . . .
Wer ohne Sünde war, wird arm erfunden,
Wer 's Schicksal band, der kommt zu Gott mit Wunden“[75]).

Also kommen wir nur zu Gott durch die Sünde und lösen uns auch gleichzeitig durch die Sünde von der Sünde. Das ist die einfache Folge der besonderen Art des neuromantischen Sündenbegriffes.

Zweierlei wird aus dieser Tatsache für die religiöse Problematik der Neuromantik sichtbar. Einmal, daß die *Heiligung von der Sünde im Sündenmoment selbst liegt*, zweitens, daß die Heiligung oder, wenn man will, die *Erlösung vom Menschen und nicht von Gott* ausgeht. *Der Neuromantiker ist immer Selbsterlöser*:

„Uns lösen keine Geister, keine Flammen,
Als die aus unserm eignen Blute stammen“[76]).

---

[74]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 317.
[75]) Blunck: Erwartung p. 95.
[76]) Carossa: Gedichte p. 65.

Deshalb bezeichnet auch Kolbenheyer den Endzustand der Herausgelöstheit aus der Vereinsamung ausdrücklich als Selbsterlösung: „Selbsterlöst wirst du vom Tod genesen“[77]). Oder:

„Nicht Ruh und Rast — die Gnade hinzugeben
Wird meine Heiligung und bleibt mir Leben“[78]).

Die Heiligung und Erlösung des Neuromantikers wird also zu einer Heiligung durch die Sünde. So paradox diese Formulierung klingen mag, so bezeichnet sie doch durchaus das, was von Seiten der Neuromantik gemeint ist und erst aus dem Verhältnis von Geist und anima vegetativa verständlich wird.

Wird nach der Seinsrechtheit dieser Art der Erlösung gefragt, so zeigt sich, daß hier der Neuromantiker trotz allen Brechungen der Vorstellungen in die divergentesten Bereiche doch in unmittelbarer Nähe der wahren Wirklichkeit steht, freilich immer noch gebunden an die ihm eignende Dualität von Seele und Geist. Hier, wo wir an der Peripherie der Neuromantik stehen und zwar an jener Stelle, die der vollen Anerkennung des Geistes sich öffnet, können wir das Bereich der Neuromantik sehr eindeutig nach „oben“ abgrenzen, wie wir es im Eingang der Untersuchung nach „unten“ hin abgrenzten. Es gehört zum Wesen der Neuromantik, Spaltungs- und Brechungszustand zu sein. Wird also in unserem Falle die Hingabe eindeutig, das heißt, wird das Wesen des Geistes gesehen, ohne daß es von der anima vegetativa irgendwie bestimmt und in seiner Gradlinigkeit gebrochen wird, so ist der Boden der Neuromantik verlassen. Denn neuromantische Weltanschauung wird bestimmt von der Seele und nicht vom Geist, auch da nicht, wo der Geist in seiner Bedeutung erkannt und anerkannt wird. Nicht als ob jeder Dichter etwa die Erlösung durch die Sünde explizite in seinem Werk herausstellen müßte. Aber Vorbedingung der Zugehörigkeit zur Neuromantik an dieser Stelle, wo sie in das Geistbereich einmündet, ist, daß die Erlösung vom Menschen ausgeht und daß die Art der Hingabe als Notwendigkeit erscheint, notwendig — hier liegt das spezifisch Neuromantische — von Seiten der anima vegetativa aus. Deshalb ist also diese hier aufgewiesene Hingabe so bedeutsam, weil in ihr das Ineinander von Geist und Seele offensichtlich aufbricht und so die „neuromantische Geistwirklichkeit“, die in ihren Grundzügen durchaus mit der in diesem Kapitel dargelegten „echten Geistwirklichkeit“ identisch ist, doch durchkreuzt wird von der Seele und ihren Forderungen.

Das seltsame Ineinander der Wirksamkeit von Seele und Geist oder, besser, von seinsrechtem und nichtseinsrechtem Moment in der Hingabe zeigt sich noch deutlicher, wenn wir das Bereich, an das sich der Neuromantiker hingibt, näher analysieren. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß das Wesen der Hingabe in der Setzung personaler Akte besteht. Damit wurde nur in großen Zügen ihr Wesen umschrieben, genau genommen ist diese Hingabe durchaus doppelseitig, da mit der neuromantischen Wirklichkeit in ihrer Doppeldimensionalität von Natur-Geistbereich und objektiver Geistwirklichkeit als Bereich der Normen zwei Hingebungsobjekte gegeben sind, die von sich aus zwei Hingebungsmöglichkeiten bieten, die beide von der Neuromantik verwirklicht werden.

---

[77]) Kolbenheyer: Lyrisches Brevier p. 56.
[78]) Kolbenheyer: Lyrisches Brevier p. 106.

Die Hingabe des Neuromantikers an das Bereich der objektiven Geistwirklichkeit besagt insbesondere die Setzung personaler Akte, durch die das Selbstbewußtsein sich aufgibt und dem höheren Bewußtsein, dem Geist als Bindung, sich einordnet oder, mit den Worten Ricarda Huchs, das Selbstbewußtsein durch das Gottesbewußtsein abgelöst wird. Es wurde schon darauf hingewiesen, welche Bedeutung gerade der Liebeakt für Ricarda Huch hat. In der Liebe steht der Mensch ganz in der Hingabe. Deshalb sagt sie, daß es darauf ankommt, „die Menschen zu lieben", und „daß dem Gottes- und Menschenhasser jeder Mensch zum Erlöser wird, den er lieben kann und muß und der ihn dadurch mit der Menschheit, zugleich mit Gott, verbindet"[79]). Durch die Liebe erfahren wir deshalb „das Bewußtsein des höheren Kreises"[80]), denn wir haben unser Selbst, das der Grund unserer Vereinsamung ist, aufgegeben. Das große Vorbild in der Liebe — wohl gemerkt: Vorbild, nicht der Erlöser — ist für Huch Christus, das „liebende Ich"[81]), das sich von sich selbst losriß und sich selbst opferte. So sagt sie von Christus: „Er ist ja kein Individuum mehr, nicht weil er nicht könnte, sondern weil er seine Individualität geopfert hat"[82]).

Noch stärker als Huch betont Rilke die Liebe als ein Mittel für den Menschen, aus seiner Vereinsamung in den höheren Bezug zu gelangen. Kein Besitzenwollen ist sie ihm, nur aktives Sichhingeben, nur Liebeleisten, nicht Liebeempfangen. — Noch mehr aber bedeuten ihm die Schmerzen und das Leid. Das Leid ist der Weg zu Gott, der Mensch vergißt sich in ihm vollständig. Das versinnbildlicht besonders seine ‚Leidelegie'. Charakteristisch sind auch die beiden folgenden Stellen. Wenn der Mensch einmal das Endziel seiner Hingabe erreicht hat, wird er die volle Bedeutung der Schmerzen ermessen:

„.... O wie werdet ihr dann, Nächte, mir lieb sein,
gehärmte. Daß ich euch knieender nicht, untröstliche Schwestern,
hinnahm, nicht in euer gelöstes
Haar mich gelöster ergab"[83]).
„.... Ach, in den andern Bezug,
wehe, was nimmt man hinüber? ....
..... Keins.
Also die Schmerzen. Also vor allem das Schwersein,
also der Liebe lange Erfahrung...."[84]).

Aehnliches meint Röttger, wenn er Christus sagen läßt: „Das Glück der Auserwählten aber heißt: leiden"[85]). Denn die Leidenden sind die großen Hingegebenen, sie dulden nur.

Die Hingabe des Menschen an das Bereich des Natur-Geistes darf nicht als ein Untergehen in das Dionysische verstanden werden. Daß hier ein Untertauchen nicht mehr möglich ist, wurde immer wieder hervorgehoben.

---

[79]) Huch: Luthers Glaube p. 174.
[80]) Huch: Entpersönlichung p. 167.
[81]) Huch: Entpersönlichung p. 203.
[82]) Huch: Sinn der heiligen Schrift p. 278.
[83]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 302.
[84]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 298.
[85]) Röttger: Christuslegenden p. 131.

Diese Hingabe ist vielmehr ein Sichselbstvergessen und -Loswerden über dem Anblick der Seinsrechtheit der Natur oder, besser noch, des Gottes in ihr. Sie ist das, was Rilke als das „Auf-Orpheus-Hören" bezeichnet, letzte Geöffnetheit der Wirklichkeit gegenüber, weil diese Wirklichkeit gotthaltig ist und mit dem „Gott über allem" in Verbindung steht: durch den immanenten Gott der Wirklichkeit, den Gott als Geistigkeit zu dem transzendenten Gott als dem spezifisch menschlichen Gott oder dem Gott, der letzte Erfüllung für den Menschen bedeutet, weil der Mensch ontisch zu ihm hingerichtet ist.

Doch damit ist nur die eine Seite dieser Wirklichkeitshingabe gekennzeichnet, gleichsam die menschliche. Daneben aber besteht noch eine göttliche, die in der menschlichen eingebettet liegt. Gehen wir der Art dieser Hingabe nach. Indem der Mensch sich der Wirklichkeit öffnet, ein „Hörender" wird, erfaßt er die Werthaltigkeit jedes Einzeldaseienden, gleichsam seine platonische Idee, weil er es mit dem Sein verbunden erkennt. Er gibt sich dem Seinswert hin, ordnet sich damit in größere Zusammenhänge ein und erfährt so den Umschlag der Hingabe an das impersonale Seinsbereich zur Hingabe an das objektive Geistbereich. Das will besagen: Indem der Mensch die Idee des Wirklichkeitsbereiches erkennt und in der Idee den unveräußerlichen Seinswert des Einzelnen erfaßt, bringt er einen Teil der objektiven Geistwirklichkeit zum Leuchten wie in jedem seiner personalen Akte, ist er nicht bloß ein „Hörender", sondern auch „Mund der Natur".

In dieser Tatsache zeigt sich die göttliche Seite dieser Wirklichkeitshingabe, die also letztlich identisch ist mit der Hingabe durch die personalen Akte. Dadurch, daß der Mensch gleichsam das Wirklichkeitsbereich durch seine Hingabe und der damit verbundenen Wertschau transformiert, aus der „Ingottsphäre" des außermenschlichen Seins in die personale Sphäre der geistigen Akte und des „Uebersseins" Gottes verwandelt, indem er also durch die Sünde sich entsündigt, trägt er gleichzeitig bei zur Einheitsbildung des in sich gespaltenen Gottes. Der Mensch wird dadurch wahrhaft zu einem Gott-Erlöser, denn Gott bedarf seiner, um aus der Gespaltenheit von „In- und Uebersein" Einheit zu werden. Von hier aus wird verständlich, was Blunck meint, wenn er von Gott sagt: „Er war unmutig über Börr, der ihn verlassen hatte, denn er war nicht allmächtig und hatte den Menschen gerufen, sein bester Speer zu sein"[86]).

Drei Momente überschneiden sich also in der Hingabe: erstens die Hingabe als Loswerdung des Selbst, wodurch das Ich in den höheren Bezug gestellt wird, zweitens das Moment der Transformierung und drittens — dadurch bedingt — das Moment der Einheitsbildung Gottes aus dem Spaltungszustand des „In- und Uebersseins". Wohl hat der Neuromantiker durch die Erkenntnis der Notwendigkeit der Setzung personaler Akte wahrhaft die ontische Bedeutung des Menschen erkannt. Die Hinbewegung zu Gott geht ihm gleichsam durch das Medium des Seins und der Welt der objektiven Geistwirklichkeit. Er ist herausgetreten aus seiner Vereinsamung, nicht durch ein Sichtreibenlassen, sondern gerade durch die höchste Anspannung seiner personalen Kräfte, durch das Ertragen der Widersprüche des Lebens und seines ewigen Wechsels. Der Neuromantiker hat hier wahrhaft seinen „Auftrag" erkannt, wie es Rilke in den ‚Duineser Elegien' verdeutlicht. Deshalb

---

[86]) Blunck: Gewalt über das Feuer p. 217.

nicht mehr „Klage", sondern „Rühmung", denn das Sein gebraucht den vereinsamten Menschen trotz seiner ontischen Entfernung von ihm. Der Geist ist fähig, „jedes Ding zu erhorchen, jedes Sein .... zu erlösen durch ein Aufnehmen in sich"[87]). Nach der zaghaften Frage, die schon die Erkenntnis des „Auftrages" enthält:

„.... Sind wir vielleicht hier, um zu sagen: Haus,
Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, —
höchstens: Säule, Turm.... aber zu sagen, verstehs,
o zu sagen so, wie selber die Dinge niemals
innig meinten zu sein ...."[88]),

wird Rilke die Gewißheit, daß damit die große Aufgabe des Menschen vollzogen ist und er durch die Hingabe in das überzählige Dasein sich einreiht in den „höheren Bezug" als die Erlösung aus der Vereinsamung:

„..... Und diese, von Hingang
lebenden Dinge verstehn, daß du sie rühmst; vergänglich,
traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu.
Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen verwandeln
in — o unendlich — in uns! wer wir am Ende auch seien.
Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar in uns erstehn? —
Erde, du liebe, ich will.
. . . . . .
Siehe, ich lebe ....
.... Ueberzähliges Dasein
entspringt mir im Herzen"[89]).

Gleichzeitig aber weiß er, daß er durch diese Verwandlung des Seins in die Nähe Gottes rückt, denn der Engel, der dann ein tremendum ist, wenn von ihm die Annäherung vollzogen wird, kann — weil sie vom Menschen ausgeht — jetzt Maßstab für dieses Verinnerlichen sein, weil an ihm selbst gleichsam ein Wesensteil herangebracht wird und so schon seine Nähe gespürt werden muß.

„.... Engel,
dir noch zeig ich es, da! in deinem Anschaun
steh es gerettet zuletzt, nun endlich aufrecht.
. . . . . .
War es nicht Wunder? O staune, Engel, denn wir sinds,
wir, o du Großer, erzähls, daß wir solches vermochten, mein Atem
reicht für die Rühmung nicht aus"[90]).

Doch in dem gleichen Augenblick wird das Besondere dieser Hingabe wieder sichtbar: Wohl wird der Engel angerufen, damit er das „Hinauf" des Seins und des Menschen erkenne, sodaß alles letztlich vor seinen Augen geschieht und in seinen Bezug tritt, nicht aber, um nun, in Liebe und Gnade, den Abstand zwischen sich und dem Menschen zu überbrücken, gleichsam von sich aus beizutragen an der erstrebten Einigung zwischen Gott und Mensch. Denn

---

[87]) Röttger: Gastmahl der Heiligen p. 284.
[88]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 198/99.
[89]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 301.
[90]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 291.

alles Sichnähern Gottes geht vom Menschen aus. Der Engel darf nicht kommen, denn jedes Näherkommen wäre ein Verlust der Freiheit, eine Beschränkung des Auftrags und des eigenen Leistens bis zur letzten Aufgabe des Ich. Deshalb sagt Rilke nach dem Anruf des Engels:

„..... Glaub nicht, daß ich werbe.
Engel, und würb ich dich auch! Du kommst nicht. Denn mein
Anruf ist immer voll Hinweg; ..."[91]).

Aus diesem Letzten wird die spezifisch neuromantische Seite der Hingabe ganz deutlich: einmal das Selbstleistenwollen, dann aber auch die Absicht des Neuromantikers, nicht in der Verinnerlichung stehen zu bleiben, nicht personale Akte um ihrer selbst willen zu setzen, sondern nur, um sich zu gewinnen, seine Vereinsamung los zu werden. Hier liegt die seltsame Paradoxie: daß das Selbst sich vergessen, aufgeben will, doch nur, um sich zu gewinnen in der Einordnung in die Zusammenhänge. Diese Seite der Hingabe kann nie scharf genug betont werden. Denn bestände sie nicht, so wäre die spezifisch neuromantische Position verlassen und das Ineinander von Geist und Seele beseitigt, das gerade als das Charakteristikum der Neuromantik anzusehen ist. Ja, wir können sagen, wo diese Seite der Hingabe nicht — wenn auch noch so schwach — aufleuchtet, ist das neuromantische Bereich verlassen. Sie braucht nicht notwendig an der Oberfläche zu liegen, aber sie muß da sein und ihre Wirkung irgendwie ausstrahlen.

Eine Erhärtung des eben Dargelegten gibt Carossas ‚Doktor Bürger'. Auch hier ist das Ich gleichsam anonym geworden, weil es im Ganzen lebt, jenseits des bloß Seelischen steht, nur erfüllt von seinem Auftrag. Und doch will Bürger sich selbst, nicht als ein Selbst, sondern als eingereiht in die Zusammenhänge. Ja, sein Tod ist die größte Hingabe. Er vollzieht ihn, nachdem er erkannt hat, daß die Hingabe in den anderen personalen Akten ihm doch nicht die innige und dauernde Verbindung mit dem Sein bringt. Immer also ist der Mensch das Primäre in allen Akten. Das beweisen etwa das Verhältnis Bürgers zu Hanna, die er überanstrengt und somit selbst zum Tode führt, bloß um seine Vereinsamung durch das Beisammensein mit Hanna los zu werden, ferner jene Szene, in der er unmutig darüber ist, das kranke Landmädchen heilen zu müssen, weil er dadurch um einige glückliche Stunden mit Hanna gebracht wird. Der echte personale Akt besteht in dem Sichvergessen des Aktträgers und der Erfüllung durch den Akt. Der neuromantische personale Akt besteht im Loswerden des Selbst, ohne das Sichselbstvergessen des Aktträgers. Man vergleiche nur folgende Stellen, die das Sichselbstwollen als das Wollen dessen, was dem Menschen naturhaft mitgegeben ist, deutlich machen. Von den Leidenden sagt Bürger: „Ich wußte mir an ihnen des Lebens höhere Schauer zu verdienen"[92]). Seine Hingabe an Gott im besonderen kleidet er in diese Worte: „Dir sich opfern, ist klug, deine Gegengaben sind unvergänglich"[93]).

---

[91]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 292.
[92]) Carossa: Doktor Bürger p. 67.
[93]) Carossa: Doktor Bürger p. 56.

Fassen wir das Ergebnis dessen, was mit der Hingabe für die Religion der Neuromantik gewonnen ist, zusammen. Scheinbar bewegen wir uns hier außerhalb der religiösen Sphäre, denn das, was das Wesen der Religion ausmacht — eben die Beziehung zu Gott —, ist ganz in den Hintergrund getreten, scheint völlig eingegangen zu sein in die reine Aktivität des personalen Lebens. Der Neuromantiker ist zum großen Aktivisten geworden, der über der Tat nicht mehr Besinnung findet und trotz der Anerkennung des ewigen Seinscharakters der Wirklichkeit doch noch im Werden steht, ohne Ruhe und Rast, und dieses Werden innerhalb der ewigen Seinsruhe des natürlichen und übernatürlichen Bereiches um seiner selbst willen, als seine Entsündigung, seine Notwendigkeit bejaht.

„Das Ungemessene, das nicht Geduld
(Die Sühne) kennt im glückbelohnten Wirken,
Wird ewigstachelnde Gewissenschuld
Und bannt aus den geselligen Bezirken.
Wo ist mein Maß? Den Frieden zu gewinnen,
Ist mir versagt und eine sanfte Rast:
Aus jedem Werke wächst nur Anbeginnen,
Und wo ich hause, bin ich nur zu Gast.
Nicht Frieden, neue Kraft muß ich erleben,
Mich zu erholen, heißt, mich neu zu geben! —
. . . . . .
Nicht Ruh und Rast — die Gnade hinzugeben
Wird meine Heiligung und bleibt mir Leben“[94]).

Und doch ist dieses Abrücken von der Religion nur scheinbar. Denn — wie wir immer wieder herauszustellen versuchten — die religiöse Grundposition der Neuromantik ist keineswegs verlassen, im Gegenteil, eher noch erweitert worden durch die Erkenntnis, daß Gott nicht nur das kosmische Bereich umfaßt bezw. selbst ist, sondern darüber noch mehr, ein unendlich ferner Gott, dem die neue Wirklichkeit des Neuromantikers, das Geistbereich, zugehört und der doch auch ihm gegenüber noch in dem Jenseits der völligen Unfaßbarkeit und der absoluten Größe steht. Es ist damit das religiöse Bereich der Neuromantik wirklich unendlich und unergründlich geworden: vom Religiösen gehalten und durchtränkt ist alles Sein, ist jeder Akt des Menschen. Es gibt nichts, das nicht die Gebundenheit und Verhaftetheit an und zu Gott spürte. Daß aber hier die Wirklichkeit der Religion als Verbindung von Gott und Mensch gerade in den personalen Akten des Menschen konstitutiv besteht oder, deutlicher, in der Hingabe in diesen Akten, ist das Neue und Charakteristische der Religion der Neuromantik an dieser Stelle, an der wir jetzt stehen, eben dort, wo der Geist als unaufhebbare Wirklichkeit mit seinen Forderungen erkannt und anerkannt wird.

Mensch nur durch seinen Geist, und durch die Geistbeschenktheit schon in der Vereinsamung stehend, losgelöst aus den lebensspendenden Bezügen des in sich geschlossenen Naturbereiches, erkennt der Neuromantiker doch gleichzeitig seine ihm durch den Geist gegebene Hingerichtetheit zu Gott und dadurch seinen Auftrag für sich und die kosmische göttliche Wirklichkeit: nicht in der Vereinsamung zu beharren, um so weiter an seinem Selbst zu gestalten, sondern Verwandlung dessen, was ihm seinsmäßig eignet, Verwandlung bis

---

[94]) Kolbenheyer: Lyrisches Brevier p. 106.

zum gänzlichen Sichselbstvergessen, bis zum Anonymgewordensein. So nur wird das Neue miteinander erfahren. Wohl bleibt dem Menschen als geistpersonalem Wesen die Freiheit der Wahl zwischen sich selbst und dem welterlösenden und sich selbst erlösenden Prinzip des Uebertritts in den höheren Bezug durch die Hingabe bis ans Letzte. „Wir haben nur die Wahl zwischen Erstarrung und Verwandlung; die Verwandlung aber kann nicht ohne Sterben des Gewordenen, des Fertigen, vor sich gehen“[95]).

„Was sich ins Bleiben verschließt, schon ists das Erstarrte;
wähnt es sich sicher im Schutz des unscheinbaren Grau's?
Warte, ein Härtestes warnt aus der Ferne das Harte.
Wehe —: abwesender Hammer holt aus!“[96]).

So bleibt nur eins: Hingabe bis zum Letzten, Verwandlung bis zur Aufgabe des vereinsamten Selbst. „Geh in der Verwandlung aus und ein“[97]).

„Sei immer tot in Eurydike —, singender steige,
preisender steige zurück in den reinen Bezug.
Hier, unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige,
sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug.
Sei — und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung,
den unendlichen Grund deiner innigen Schwingung,
daß du sie völlig vollziehst dieses einzige Mal.
Zu dem gebrauchten sowohl, wie zum dumpfen und stummen
Vorrat der vollen Natur, den unsäglichen Summen
zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl“[98]).

Doch in dieser Verwandlung bis zur Schauaufgabe liegt nicht nur Eigenerlösung, sondern wird gleichsam als Bestätigung der zu erwartenden Seligkeit die besondere Gnadengabe des Auftrags erfahren: den Umschlag im Sein herbeiführen zu können, aus dem Dasein in das Sein, aus der impersonalen Sphäre in die personale Sphäre und dadurch Vereinheitlichung Gottes durch das sich hingebende Selbst. Auch hier ergreift der Neuromantiker das Werden, aber nicht das dionysische der bloßen Erscheinung, sondern das Werden als Verwandlung: ein ewiges Hinabneigen in das Seinsbereich, ein ewiges Heraufführen hin zu Gott, ewig treibend und doch im „göttlichen Brauch“ stehend, Erlöster und Erlöser zugleich.

Wird hier die Frage gestellt, was mit dieser Hingabe für den Menschen selbst gewonnen ist, so leuchtet am Schluß der Arbeit die Idee der Neuromantik nochmals in voller Klarheit und Deutlichkeit auf. Wohl wird der Geist hier bejaht, bejaht bis zum Letzten, sodaß sogar Gott dort, wo der Mensch seine Nähe spürt, zum tremendum als der Beschränkung der personalen Wirksamkeit des Ich wird. Unerhört stark in seiner Aktivität steht der neuromantische Mensch vor uns, mit dem Willen der Hingabe und des Verzichtes auf sich selbst, gestaltend, geöffnet nach „unten“ und „oben“, der große Transformator des Daseins, der selbst noch die in jeder Tat erkannte Stückhaftigkeit alles Hierseins erträgt und um das unendlich ferne Ganze

---

[95]) Huch: Entpersönlichung p. 216.
[96]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 354.
[97]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 374.
[98]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 356.

ringt, als ob sein Werk nur Uebergang, nicht eine Verzuständlichung des Leistens und der Hinbewegung zu Gott bedeutete.

Und doch wirft die Intention des bejahten und erlebten Werdens erst das rechte Licht auf die Hingabe und die Bejahung des Geistes als der Vorbedingung für die Setzung personaler Akte und des dadurch Sichselbstlosswerdens. Was bezweckt der Neuromantiker mit diesen Akten? Denn die Akte sind nicht um ihrer selbst willen da, sie sind absichtsbestimmt und sind bei aller ihnen zukommenden Seinsrechtheit doch nur von dem einen Verlangen geleitet, im höheren Bezug Gott nahe zu kommen, mit ihm zu verschmelzen. Dieses Endziel des Strebens ist keine besondere Gnadengabe Gottes und soll und darf es nicht sein, denn in diesem Falle müßte das Selbst sich erhalten und dadurch weiter mittelbar bleiben, denn Gott würde — ginge die „unio mystica" von ihm aus — doch wieder der Höhere sein, es gäbe dann kein Haften in ihm, sondern höchstens ein Schweben. Aus der Tatsache des eigenen Leistens und der Erkennung des nahen Gottes als eines tremendum — unter Verkennung seines Gnadecharakters — kann auf das geschlossen werden, was mit der Hingabe erreicht werden soll: nicht ein Gott, der über allem schwebt, keine erhöhte Geistwirklichkeit, sondern Hingabe alles Geistigen und die Umgestaltung des Ueberseins Gottes in das Innesein des „alles in allem" und damit Wiedererringung der Unmittelbarkeit und das Aufgehen des Menschen in Gott.

Eine Erhärtung des Ausgeführten gibt Röttger, der gleichsam den Endzustand der neuromantischen Hingabe schildert. Für Röttger ist Christus das große Vorbild im Hinauf- und Hinunterwachsen, der restlosen Hingabe, den er das so bedeutsame Wort sprechen läßt: „Die tiefste Sehnsucht in uns ist doch: zu vergehn"[99]). Als Jesus nach seinem Tode gen Himmel fährt, da wird aus der Person ein Nichts oder ein Alles, der Raum saugt ihn auf. Den ihm nachblickenden Jüngern kann er noch zurufen:

„Ich bin nicht ferner euch, wenn mich der Raum auffaugt
Ins Licht, wenn ich verwölke, veratme,
Wenn ich ins Unsichtbare zergehe, ich Leib-Geist;
Ich: Doppelheit nicht, — ich: das All-Eine!
Fühlt, ich schwebe — ich löse mich auf in den Raum"[100]).

An dieser Stelle wird auch voll verständlich, warum Ricarda Huch den Tod als einen Gott preist und doch die Fortdauer der Person, des Selbst, leugnet. Denn der letzte Endzustand nach aller Hingabe ist das vollständige Ausgelöschtsein des Selbst. — Das Vierzehnte Sonett an Orpheus ist zur Erhellung des Ausgeführten sehr aufschlußreich. Rilke spricht dort von dem, der sich so tief hingibt oder, anders, so das Sein zu Gott heraufführt, daß wieder die Unmittelbarkeit erreicht ist und der Mensch nicht wieder zurückfinden kann in sein Menschsein. Es heißt dort von diesem großen Hingegebenen, daß die Natur, die Blumen, ihn preisen als den „Bekehrten":

„..... sie blühten und priesen
ihn, den Bekehrten, der nun den Ihrigen gleicht,
allen den stillen Geschwistern im Winde der Wiesen"[101]).

[99]) Röttger: Christuslegenden p. 229.
[100]) Röttger: Der Eine und die Welt p. 313.
[101]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. III p. 357.

Das ist der Bekehrte, der zurückgekehrte Sohn aus der Fremde, der Vereinsamung des Geistes, der seinen Geist bis zum Letzten fortgab, ganz „Blume", ganz Natur wurde.

Hier schließt sich der Ring der Neuromantik wieder. Als ein in sich geschlossenes und einheitliches weltanschauliches Gebilde steht sie vor uns. Ihr Ende reiht sich dem Anfang wieder an, nur ist diesem das in Unmittelbarkeit gegeben, was jenem seliges Jenseits ist: die unio mystica mit Gott, Auslöschen des Eigenseins, Allwerdung durch Verzicht auf den Geist. Das, was sich gerade in diesem Kapitel immer wieder als das Neue und wirklich als Gefahrenmoment für die einheitliche Situation der Neuromantik erwies, ist hier beseitigt, ist der Seele dienstbar gemacht. Bis zur vollsten Bejahung des Geistes ringt der Neuromantiker sich durch, er erkennt bis zum Letzten seine Forderungen an, leistet das Schwerste und Größte und doch alles nur mit der einen Absicht — und das Moment der Erlösung des Seins reiht sich hier durchaus der Intention der Hingabe ein —, wieder in Gott zu ertrinken: durch das Medium des Geistes hindurch Seele zu werden, ganz unmittelbar zu sein und aufzugehen in Gott.

Schluß.

Es wird ratsam sein, am Schluß der Untersuchung nochmals in Kürze das herauszustellen, was im Laufe dieser Arbeit über die Besonderheit der neuromantischen Religiosität — und damit über die geistige Haltung dieser literarhistorischen Epoche überhaupt, denn ihre Religion wird auch immer ihren geistigen Raum bestimmen — ausgeführt wurde. Das eine ist als das Charakteristikum der Neuromantik sowohl als Ausgangspunkt unserer Untersuchung als auch als Zentralpunkt ihres Wesens besonders hervorzuheben: daß für sie Religion nicht ein Randgebiet ihrer Weltanschauung darstellt, etwa in dem Sinn, daß das religiöse Bereich herangezogen würde, um an ihm das, was von der Neuromantik aus als die seinsrechte Wirklichkeitssicht erlebt und gefordert wird, auch zu verdeutlichen, sondern daß ihr Wesensgehalt ein religiöser ist, sodaß letztlich die Neuromantik nur von ihrer religiösen Grundposition aus verstanden werden kann.

Durch diese Tatsache ist die Grundhaltung der Neuromantik dualistisch, nicht in sich geschlossen, denn die Beziehung ihrer Menschen zu Gott ist — selbst wenn die Gleichheit des Quale geglaubt wird — Aufgebrochenheit des menschlichen Bereiches zum Göttlichen hin und die Anerkennung des Nichtinsichgenugseins und der Notwendigkeit des Erfülltwerdens durch das Mehr des Numinosen. Diese Dualität, die in der Seinsrechtheit gesehen, Hingeordnetheit des einen Relationsgliedes zum anderen ist und so doch — aus der inneren ontischen Zugehörigkeit des Menschen zu Gott — Einheit, wird durch die Nichtanerkennung der objektiven Wirklichkeit der Religion von Seiten des Neuromantikers zum religiösen Spaltungs- und Spannungszustand verschärft, der, weil vom neuromantischen Menschen getragen, teilhat an seiner Wesenheit und seinen Problemen.

Neben dieser Dualität von Numinosem und Mensch steht die von Seele und Geist, die — wie die erste — ebenso konstitutiv das Wesen der Neuromantik bestimmt. Zwei verschiedene Seinsbereiche, das allgemein menschliche und das spezifisch religiöse Bereich, die die neuromantische Wirklichkeit durchkreuzen, sind der Grund dieser zweiten Dualität. Das will besagen: Da die neuromantische Wirklichkeit seelische Wirklichkeit ist, ihre Träger aber seinsmäßig vom Geist her bestimmt sind, so wird in jedem Augenblick der Wirksamkeit der Seele das seelische Bereich vom Geist her aufgespalten. Der andere Grund für den Aufbruch der Dualität liegt im Wesen der Religion selbst als der Beziehung von Gott und Mensch, die von Gott durch das Ansprechen des Du ausgeht und die Antwort durch den Geist als das „Ansprechungs- und Antwortorgan" nach sich zieht. Es wird dadurch

in jedem religiösen Akt der Neuromantik, der von der Seele ausgehen soll, der Geist sichtbar, weil er nur allein fähig ist, sich zu Gott hinzuwenden.

Aus der Doppeldualität ist eine Dreiteilung des neuromantischen geistigen Raumes gegeben, die auch von der Untersuchung, weil sie das Bereich der Neuromantik wesensgemäß bestimmt, zu Grunde gelegt wurde. Das Prius des einen oder anderen Relationsgliedes vor den anderen bedingt das Charakteristische des jeweiligen Teilraumes, der aber als Teil den anderen Teilen gegenüber nicht ein schlechthin Gegensätzliches ist, sodaß daraus die Berechtigung gezogen werden könnte, anzunehmen, die dualistische Grundposition schaffe aus sich heraus wieder ein Nebeneinander dreier Teilräume. Vielmehr ordnet sich jeder Teil dem Ganzen wieder ein, das heißt, das nicht seelische Relationsglied entfaltet sein Prius niemals so stark und besondert sich nicht so weit, daß der Ineinsschluß in die Grundhaltung aufgehoben wäre. Dieses Ineinanderübergehen der einzelnen Entfaltungsseiten der einen seelischen Grundhaltung zeigte sich im Laufe der Arbeit in der Tatsache, daß die Weltanschauung eines und desselben Dichters als Erhellung des über die verschiedensten Teilprovinzen des neuromantischen Raumes Ausgeführten dienen konnte.

Wird dennoch innerhalb der Neuromantik eine Zuordnung der einzelnen zusammengehörenden Teile versucht, so besondern sich jene Bezirke, die einmal das Prius der anima vegetativa und dann das Prius des Numinosen besitzen gegenüber dem Bereich, in dem das Uebergewicht des Geistes innerhalb der Doppeldualität vorherrscht.

Das gemeinsame Merkmal dieser innerlich zutiefst verwandten Teile ist die Vorstellung Gottes als des aequalen Numinosen, wodurch die Beziehung zwischen Gott und Mensch zum Verhältnis des determinierenden Göttlichen zur determinierten Seele wird. Im neuromantischen Determinismus durchkreuzen sich — wird nach seinem Ursprung gefragt — zwei verschiedene Bereiche: einmal das seelische, dann das entwicklungsgeschichtliche. Der neuromantische Determinismus ist einerseits — literarhistorisch gesehen — eine Fortführung des determinierenden Momentes im seelischen Naturalismus, das unverändert beibehalten wird — auch wenn sein Ursprung sich verschleiert —, nur mit neuen Sinngehalten sich füllt, da nämlich andererseits die Verhaftetheit an das Triebgefüge des Menschen als die spezifisch seelische Haltung das ihm konstitutiv zugeordnete determinierende Moment, das zusammenfällt mit dem übernommenen, mit religiösen Vorstellungen umkleidet.

Trotz aller Einheitlichkeit in sich wegen der ausschließlichen Anerkennung der Seele und der ihr innewohnenden Kraft, alle Gefahrenmomente durch Substitutionen zu paralysieren, ist innerhalb der Neuromantik ein entscheidender Umbruch festzustellen, der mit ihrer Grundposition als dem Ineinander von Seele und Geist als Möglichkeit gesetzt war und in der Anerkennung der menschlich geistigen Wirklichkeit als unaufhebbarer Tatsache wirklich wurde. Hier liegt eine Aufsprengung vor, die einerseits die Abwendung von der Neuromantik ermöglicht, andererseits die Ansiedlung innerlich verwandter Dichter an der Peripherie dieser Weltanschauung gestattet, ohne daß diese jedoch dadurch der Neuromantik zuzuzählen sind. Das Verlassen des neuromantischen Raumes ist immer dort vor sich gegangen, wo die Seele nicht den entscheidenden Bruch in die Geistwirklichkeit zu bringen vermag. Diese Tatsache liegt etwa vor in den Letztwerken Carossas. Diesen Umbruch innerhalb der neuromantischen Geistwirklichkeit, der den Aufbruch

des Geistes gleichsam wieder rückgängig macht, suchte die Untersuchung besonders herauszustellen, da dadurch der Einheitscharakter der Neuromantik gewahrt bleibt. Die Seele behält das Prius gegenüber dem Geist, und wo der Geist bejaht wird, ist er nur Weg hin zur Seele.

Es wurde schon im Laufe der Arbeit immer wieder auf das Verhältnis von „neuromantischer Religion" und Christentum hingewiesen. Zusammenfassend läßt sich hier sagen, daß bei allem Abstand vom Christentum die Neuromantik im Laufe ihrer Entwicklung doch wenigstens in seine Nähe geführt wird, wie sie ähnlich gleichsam bis vor die Tore des Reiches des Geistes vordringt. Die tiefste Annäherung ist dort vollzogen, wo die Transzendenz Gottes, das naturhaft Religiöse des personalen Charakters des Menschen und die Seinsrechtheit der objektiven Geistwirklichkeit anerkannt wird. Von hier gesehen bietet die neuromantische Religiösität wohl die Möglichkeit des Uebergangs in die vera religio. Wenn aber dennoch nicht die Neuromantik in das Christentum einmündet, so ist diese Tatsache letztlich bedingt durch das Wesen der Seele. *Weil ausschließlich und letztlich die Seele anerkannt wird, gibt es keine Verbindung zwischen Christentum und Neuromantik.* Aus diesem Grunde mußte etwa Ruth Schaumann, die der neuromantischen Wirklichkeit sehr nahe steht, doch in der Behandlung ausscheiden. *Christentum ist die Religion des Geistes. Neuromantische Religion ist die Religion der Seele.* Hier liegt der große Unterschied. Wohl übernimmt die Neuromantik manches Gedankengut aus dem Christentum, aber alles wird abgewandelt, in seiner Rechtheit durch das seelische Bereich gebrochen, umgestaltet, dem einen Ziel der Neuromantik zu dienen: die seelische Haltung zu manifestieren, das Leben aus der Seele heraus zu rechtfertigen vor der Seinsrechtheit des Geistes.

Anmerkungen.

I. Die klassische Formulierung des Wesens des Menschen gibt Kierkegaard in seiner ‚Krankheit zum Tode' (p. 10): „Der Mensch ist Geist. Geist ist das Selbst etc.".

II. Es heißt in ‚Là-Bas' (Paris, Librairie Plon) p. 4/5: „Certes, le naturalisme confiné dans les monotones études d'êtres médiocres, évoluant parmi d'interminables inventaires de salons et de champs, conduisait tout droit à la stérilité la plus complète ... Il faudrait garder la véracité du document, la précision du détail, la langue étoffée et nerveuse du réalisme, mais il faudrait aussi se faire puisatier d'âme et ne pas vouloir exliquer le mystère par les maladies des sens ... Il faudrait, en un mot, suivre la grande voie si profondément creusée par Zola, mais il serait nécessaire aussi de tracer en l'air un chemin parallèle, une autre route, d'atteindre les en deçà, et les après, de faire, en un mot, un naturalisme spiritualiste; ce serait autrement fier, autrement complet, autrement fort".

III. Rein theoretisch gesehen boten sich natürlich die verschiedensten Möglichkeiten, vom Naturalismus sich abzuwenden und eine neue Weltanschauung aufzubauen. Auch eine Hinwendung zum Geist anstatt zur Seele wäre möglich gewesen, wie etwa Stefan George es versucht, der nur durch das Zwischenspiel seiner ‚Hymnen, Pilgerfahrten, Algabal' zur Neuromantik zu rechnen ist. Vgl. Cysarz: ‚Von Schiller zu Nietzsche' das Kapitel: ‚Wesens- und Willensstil'. Bei der Art unserer Untersuchung braucht das angeführte Werk Georges nicht berücksichtigt zu werden.

IV. Es ist der Fehler der meisten Interpreten der neuromantischen Weltanschauung, daß sie den Standpunkt ihrer Betrachtung zu sehr nach außen verlegen und mit fertigen Begriffen eine Analyse und Stellungnahme versuchen, ohne selbst den ganzen Verlauf der neuromantischen Bewegung festzustellen und eine aus ihrem eigenen „Stoff" geprägte Begriffswelt zu Grunde zu legen. Aus dem, was im Text ausgeführt wurde, wird deutlich geworden sein, daß sich gerade in der Neuromantik die verschiedensten Entfaltungsmöglichkeiten ihrer Grundposition vorfinden. Wenn nun, wie häufig, die Neuromantik — etwa in Anlehnung an Rilke und Hofmannsthal — nur als virtuoses „Formphänomen" gesehen wird, als Versuch der Verewigung der bloßen Nuance, wie etwa bei Cysarz, so muß notgedrungen der eigentlich neuromantische Kern nicht mitgefaßt werden. Damit soll die neuromantische Formvirtuosität keineswegs geleugnet werden, wohl aber, daß sie das Zentrum des neuromantischen Wesens ist. Sie bedeutet vielmehr nur eine Ausdrucksmöglichkeit neben vielen anderen und wird in der Entwicklung der Neuromantik an der Stelle sichtbar, an der sich die neue Be-

wegung ihres Abstandes vom Naturalismus bewußt wird und nun seine Engstirnigkeit und seine gänzliche Entformung doppelt spürt.

Keineswegs aber erschöpft sich die ganze Neuromantik in der Formvirtuosität. Es ist vielmehr gerade ihre Eigentümlichkeit, die verschiedensten Ausdrucksmittel gefunden zu haben für die Verwirklichung der ihr immanenten Möglichkeiten, die durch das wechselnde Verhältnis ihrer Dualitätsglieder gegeben sind. Die Vorliebe der Neuromantik für hochstehende dekadente Menschen ist nicht nur zu verstehen aus der Dekadenz ihrer Dichter selbst, sondern dieser Wesenszug ordnet sich durchaus dem ganzen neuromantischen Zusammenhang ein. An diesen dekadenten, der naturalistischen Wirklichkeit enthobenen Gestalten ließ sich die Irrationalität der Seele und des sie „determinierenden Etwas" viel besser aufweisen als an den nur durch das „Aeußere" determinierten „seelenlosen" Menschen, denen die Aufgefasertheit der Seele und ihre leichte Berührtheit von dem „irrationalen Etwas" nicht eigentümlich ist. Nicht darauf kommt es also dem Dichter an, in erster Linie bloß dekadente Menschen zu zeigen, sondern Menschen, die über den Alltag hinausragen und die die Offenheit der Seele zum Irrationalen hin empfinden. Man vergleiche Rilkes ‚Weiße Fürstin' und Hofmannsthals ‚Frau im Fenster'. In der ‚Weißen Fürstin' heißt es bezeichnend:

„.... Und doch, von dir gespiegelt
hängt eine fremde Welt in dich hinein ...."[1])

und

„Die Welt ist, doch in uns wird sie tief
wie Meeresgrund ....
Tief unter schwerer Ruh
geschieht Notwendiges in halbem Lichte"[2]).

Wenn Pongs in seinem Rilkeaufsatz (p. 39) davon spricht, daß der Neuromantiker an der „Echtheit des Seins vorbeilebte", so legt er einen Wirklichkeitsbegriff zu Grunde, der dem, was die Neuromantik unter Wirklichkeit versteht, nicht gerecht zu werden vermag. Außerdem sieht Pongs nicht die ganze Entwicklung der Neuromantik, die wir in den folgenden Untersuchungen noch herausstellen werden. Wie schon gezeigt, rückt die Neuromantik deshalb von der Wirklichkeit ab, weil sie ihr zu materialisiert ist. Was sie dann als Wirklichkeit ansieht, ist wohl weniger wirklich als die handgreifliche, rein materielle Wirklichkeit und doch bedeutend mehr. Denn aus dem Wissen um ihre eigene Irrationalität erkennt die Neuromantik die des ganzen Daseins und sieht damit immer schon — selbst wenn ihr alles noch Geheimnis ist — den metaphysischen Bezug alles Seins. Als Erhellung des Gesagten sei die bezeichnende Szene in der ‚Perpetua' angeführt, in der die Heilige am Fenster ihres Zimmers steht, von dem aus sie das „wirkliche Leben" sieht. Es heißt dort (p. 527/28): „Sie sah auf diesen Traum, Schein und Schatten hinab, sah den Schleier immer bewegt und tauchte umso tiefer in das Ewige dahinter, über dem er spielt ... Das war ein wortloses Eindringen in den Abgrund, in dem sich die irdischen Dinge lösen ..., in dem aber das Sein, das unzerstörbare Sein ... als ewig fühlbar ist".

Ebenso ist es eine Einseitigkeit, wenn Lublinsky deshalb die Neuromantik verurteilen zu müssen glaubt, weil sie mit ihrer Innerlichkeit Kult treibt,

[1]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. I p. 374.
[2]) Rilke: Gesammelte Werke Bd. I p. 375.

überempfindlich ist und hin- und herschwankt, keine Logik besitzt und nur den Stimmungen hingegeben ist. Alle diese Gefahren liegen nahe, sie sind zum Teil auch stark ausgeprägt worden, jedoch erschöpft sich nicht — wie Lublinsky meint — in diesen „Schattenseiten" der ganze geistige Gehalt der Neuromantik.

V. Vergleiche hier Coellen: ‚Neuromantik', besonders Teil I: ‚Die Entwicklung der Neuromantik'. C. begeht nur den Fehler, daß er den Organismusgedanken nicht einführt, wodurch die Herausgestaltung dessen, was in der Seele an Sein liegt, sprunghaft geschieht, nicht in sich sinnvoll verbunden im Sinne der Einheit des Organismus.

VI. Vgl. Scheler: ‚Vom Ewigen im Menschen' Bd. I den 2. Teil des Aufsatzes über ‚Die Probleme der Religion'.

VII. Vgl. hierzu Rosenmöller: ‚Religionsphilosophie p. 111: „In der Tat ist der Mensch ein geistpersonales Wesen. Ohne die Idee der Existenz des Unbedingten könnte er keinen Schritt tun zur Entfaltung seiner geistigen Aktualität, geschweige denn zur Formung einer Gottesvorstellung oder gar zur Gewinnung einer expliziten Ueberzeugung, daß Gott wahrhaft existiert. Ohne Entfaltung seiner personalen Kräfte aber ist der Mensch nur ein instinktarmes Tier, das diesen Mangel an Instinkten durch sein Denken zu ersetzen sucht und auf diesem Umwege zur Erfüllung seiner naturhaften Triebe und Tendenzen gelangt".

VIII. a. Hierzu sagt Wust: „Dialektik des Geistes" p. 193: „Der Universaltrieb aber an der Wurzel der Seele ist ja doch nicht mehr jene allgemeine Objektivationstendenz einer rein sachlichen Natur, eines rein „sachlichen Es", das den Individualtrieb von vornherein in das vollkommene Naturgewicht bindet, sondern er hat als Liebesurtrieb zu gelten, das heißt als nötischer Urtrieb ... Der Individualtrieb ist also hier schon an der Wurzel ... verwandelt".

b. S. ‚Dialektik des Geistes' p. 191: „Beim außergeistigen Wesen hat eigentlich die Unterscheidung von Universal- und Individualtrieb kaum eine praktische Bedeutung. Denn hier ist es das gleiche blinde „Es" der Natur, das sich im selben Moment als das „Dieses" besondert und auch in das Ganze wieder einordnet. Es besteht also ein vollkommenes Gleichgewicht zwischen Individual- und Universaltendenz".

IX. Vgl. Coellen: ‚Neuromantik'. C., der die Neuromantik immer unter ästhetischem Gesichtswinkel betrachtet, kommt zu dem Ergebnis, daß „Mensch und Tier wesenseins sind" (p. 19). Diese Gleichheit ist aber nur da möglich, wo a l l e i n die Aufgebrochenheit des Menschen „nach unten" gesehen wird.

X. Hier liegt auch der metaphysische Grund, warum fast alle Neuromantiker unter Verwechslung der Idee mit ihrer Erscheinungsform eine schroffe Abkehr von der kirchlichen Religion, welcher Art sie auch sein mag, vollziehen. Diese Abkehr ist besonders stark in der Früh-Neuromantik, in der die anima vegetativa noch relativ rein vorherrscht. Denn jede Hinwendung zum Geist im religiösen Sinne ist immer verbunden mit der Hinneigung zur geoffenbarten Religion und deren Bewahrer, die Kirche. Man vergleiche hierzu etwa Stehrs ‚Begrabener Gott', ‚Drei Nächte' und den ‚Heiligenhof'. In diesem Letzten heißt es sehr bezeichnend im Laufe der Unterredung Sintlingers mit dem Pfarrer (p. 327/28): „Was soll ich denn in ihrer Kirche? Wer im eigenen Hause immer einen gedeckten Tisch hat, braucht sich

nicht nach einer Mahlzeit im fremden Hause umzusehen... Ich und mein Kind sind Trommeln, die sich von selbst spielen". — Faber sagt in den ‚Drei Nächten': „Der Gott meiner Kindheit lag zerschlagen, entweiht von jenen, die ihn mir gepredigt hatten" (p. 283). An anderer Stelle heißt es noch deutlicher: „Der Gott der Kirche ist ein Wahn, wir müssen den wahren Gott suchen" (p. 290).

Der Einwand, der hier gegen die Auffassung erhoben werden könnte, daß das Leben aus der Seele heraus immer einem Abrücken von der geoffenbarten Religion gleichkommt, kann in dem Hinweis auf das Beispiel der Pietisten keine Erhärtung finden. Wohl war die Möglichkeit der Abwendung bei den Pietisten sehr groß. Aber sie kam nicht zum Ausbruch, weil ihre „Gefühlsseele" sich immer an der Offenbarung orientierte und so unwillkürlich von der Offenbarung gehalten wurde. Als diese Orientierung im säkularisierten Pietismus fortfällt, ist mit ihr konstitutiv das Abrücken von der Offenbarung und Kirche verbunden.

XI. Das Christentum als die Religion des Geistes ist deshalb in seinem Kern eine Umbruchs- und Höhenreligion. Vgl. das Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus: „Laß dich's nicht wundern, daß ich dir gesagt habe: Ihr müsset von neuem geboren werden" (Joh. 3 V. 7).

XII. Das von Karl Schmitt in seiner „Politischen Romantik" für die Romantik aufgewiesene Gesetz des „höheren Dritten" steht mit dem für die Neuromantik aufgewiesenen wohl in innerer Beziehung, insofern sowohl der Substituismus als auch das romantische „höhere Dritte" gegensätzliche Spannungen überbrücken. Nur ist das romantische „höhere Dritte" coincidentia oppositorum, während der Substituismus durch Beseitigung des einen Spannungspoles die Gegensätzlichkeit aufhebt, also Seele + x so umbiegt, daß die Seele sich nicht aufzugeben braucht, das heißt, das bedrohende x wird unschädlich gemacht, indem es durch ein anderes Element ersetzt wird, das jedoch nun gerade nicht die Synthese der beiden gegensätzlichen Glieder bewirkt, sondern ihre vollständige Trennung.

XIII. In der ‚Krankheit zum Tode' kommt Kierkegaard, der den Menschen als geistpersonales Wesen sieht, gerade zu dem entgegengesetzten Resultat. Je mehr Selbst der Mensch hat, umso näher steht er Gott und umso deutlicher ist seine Vorstellung von ihm.

XIV. Vgl. hierzu die Ausführungen Rosenmöllers im I. Kapitel des 2. Teiles seiner ‚Religionsphilosophie'. Er bezeichnet die Hinwendung des Menschen zum All als Entpersönlichung und sieht in der Abkehr vom Geist die Flucht vor der Verantwortung. Es heißt dort p. 100: „In dem rein triebmäßig lebenden Menschen liegt offenbar die Tendenz, sich vor dem Erwachen seiner personalen Selbstmacht und der Erkenntnis seiner existenzialen Fragwürdigkeit dadurch zu schützen, daß er in der Umwelt untertaucht, sich an das „Man" klammert, das ihm die Last verantwortlicher Selbstbestimmung abnimmt. Es ist die Angst vor sich, die ihn zu diesem Verhalten bestimmt... Wir können dieses Verhalten .... einerseits als Flucht vor einem als unwert Erlebten, andererseits als Bewegung zu einem als Wert Erlebten bezeichnen". — Diese Abwendung vom „Unwert" zum „Wert" wurde in der Untersuchung ja als Grund für die Hinwendung zur anima vegetativa gesehen.

XV. Schon öfters ist zur Erhellung des in der Untersuchung Ausgeführten Rilkes ‚Stundenbuch' herangezogen worden, ohne daß ihm zusammenhängend eine Analyse zuteil geworden wäre. Aber einmal verzichtet diese Arbeit — wie schon eingangs ausdrücklich betont — auf eine genaue Wiedergabe der religiösen Anschauung der einzelnen Dichter, vielmehr soll in der Arbeit gerade das allen Dichtern Gemeinsame herausgestellt werden. Die einzeldichterische Anschauung als Realisierung der impliziten Möglichkeiten wird an der Stelle eingesetzt, an die sie nach ihrer Besonderheit im geistigen Raum der Neuromantik gehört. Ferner bietet Rilkes ‚Stundenbuch' ein geradezu vollendete Sammlung der einzelnen Seiten der neuromantischen religiösen Problematik, daß schon aus diesem Grunde auf eine Sonderbehandlung verzichtet werden kann. Eine gute Einzeluntersuchung des ‚Stundenbuches' bringt Eva Wernick. Ihre Analyse hat nur den Nachteil, daß sie der inneren Zwiespältigkeit, die dem ‚Stundenbuch' eignet, nicht gerecht wird. Diese innere Zwiespältigkeit liegt begründet in dem Willen nach Selbstsein (die Gestalt des Tod-Gebärers) und in dem Willen nach Hingabe (die Armen). Vgl. hier Pongs Rilkeaufsatz.

XVI. Vgl. hierzu auch die Ausführungen Schelers über die Reue in ‚Vom Ewigen im Menschen' Bd. I.

XVII. An diesem letzten Satz wird deutlich, was zuvor von der „Selbst"-erlösung gesagt wurde, daß sie nämlich nicht eigentlich vom Dionysischen ausgeht, sondern in erster Linie vom eigenen Ich.

XVII. Die Wichtigkeit der Hingabe des Dichters — die aber durchaus in der schon gekennzeichneten neuromantischen Geisteshaltung begründet liegt — wird in der Programmschrift der Neuromantik, in Hofmannsthals Aufsatz: ‚Der Dichter und die Zeit' (Prosaische Schriften Bd. I p. 3—51), besonders hervorgehoben. Wenn H. diese Hingabe auch ganz allgemein sieht und nicht eigentlich unter religiösem Gesichtswinkel, so erkennt er doch auch an, was wir bereits auf neuromantischem religiösem Gebiet nachwiesen: „Das Wesen unserer Epoche ist Vieldeutigkeit und Unbestimmbarkeit. Sie kann nur auf Gleitendem ausruhen und ist sich bewußt, daß es Gleitendes ist, wo andere Generationen an das Feste glaubten" (p. 14). Vom Dichter sagt H.: „Denn dies ist das einzige Gesetz, unter dem er steht: keinem Ding den Eintritt in seine Seele zu wehren" (p. 29). Das ist im Grunde das, was auf religiösem Gebiet als die Hingabe an Gott-Kosmos bezeichnet wurde. Denn allem offen stehen, heißt eben, an alles hingegeben sein.

XIX. Es liegt bei den Romanen von Scholz die Gefahr nahe, Religion in ihrer Idee und ihrer Erscheinung zu verwechseln. Das will besagen: man könnte in diese Romane wegen ihres „christlichen Hintergrundes", vor dem die wahren Ereignisse spielen, etwas wie eine christliche Religion hineininterpretieren. Deshalb muß besonders hervorgehoben werden, daß das Christentum in diesen Romanen nur Hintergrundsreligion ist, nicht aber das eigentlich Religiöse für Scholz. Dies wird im Text noch näher zu erläutern sein. — Auch die Hingabe der Perpetua ist — obwohl untermischt mit christlicher Demut — nicht das christliche „das Leben verlieren", denn dieses hat das „das Leben gewinnen" zum Ziel, also gerade nicht das Beharren in dem Verlust des Eigenseins. Wohl sind wir Gott gegenüber ein Nichts, aber dennoch ein Etwas vor ihm, weil er als liebegeleiteter logos nur Wert schaffen kann. Dies übersieht Scholz völlig: das „gegenüber Gott" und „vor

Gott" des Menschen fallen bei ihm zusammen, sodaß das „gegenüber" allein übrig bleibt und der Mensch somit ein Nichts ist.

XX. Wenn im Vorhergehenden Geist und Natur als Gegensätze gesehen wurden und wir diese Gegensätzlichkeit auch im Folgenden noch aufrecht erhalten, so soll damit nicht gesagt sein, daß die Natur ein schlechthin außergeistiges Element ist. Gegensätze sind Geist und Natur soweit, als unter Geist personaler und freier Geist verstanden wird. Vgl. hierzu Wust: ‚Dialektik des Geistes' I. Buch: ‚Natur und Geist' (p. 23—122).

XXI. Es würde den Rahmen der Arbeit überschreiten, wollten wir eine genaue Untersuchung des Unterschiedes der „neuromantischen Bewußtheit" und der „wahren Bewußtheit" geben. Für das Letzte wird auf die Ausführungen Rosenmöllers im II. Kapitel des 2. Teils seiner ‚Religionsphilosophie' verwiesen.

XXII. Die „Entdeckung" und „Ausbildung" der anima vegetativa ist selbstverständlich keine vollständige „Neuheit" der Neuromantik. Das Neue liegt vielmehr in ihrem Wiederentdecktwerden und in der Hinwendung zu ihr von Seiten der Neuromantik. Historisch gesehen steht die Neuromantik an diesem Punkt in einer breiten Tradition, die ihren Ausgang nimmt von der altdeutschen Mystik, dann als geistige Unterströmung im Barock sich findet, entscheidend den Pietismus bestimmt und infolge seiner Säkularisierung Triumphe feiert, die in der Goethezeit und der Romantik das deutsche Geistesleben stark beherrscht, im 19. Jahrhundert durch den Materialismus fast gänzlich verschüttet wird und gegen Ende des 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts ihre Auferstehung erlebt. Da der Rahmen dieser Arbeit bei einer Berücksichtigung des historischen Werdens dieser Haltung der anima vegetativa und ihrer Begleiterscheinungen überschritten werden müßte, muß leider von einer historischen Ausdeutung dessen, was sich uns aus der Analyse des Wesens der anima vegetativa ergibt, Abstand genommen werden. Es sei hier als Ergänzung verwiesen auf das Buch von Leese: ‚Die Krisis und Wende des christlichen Geistes'.

XXIII. Man vergleiche hierzu die Ausführungen Eckehardts im II. Band der von Büttner herausgegebenen ‚Schriften und Predigten', in dem er zum Schluß das „Reich Gottes sein" der Seele näher erläutert. Hier wird ausdrücklich betont, daß die Seele nicht naturhaft fertig ist zu diesem „Reich Gottes in sich", daß sie sich vielmehr um seine Gewinnung mühen muß und daß letztlich die Erreichung ihres Zieles Gnade Gottes ist: „Freilich vermag die Seele dies nur mit Hilfe der Gnade" (p. 208).

XXIV. Daß bei einer solchen Sichtungsweise gleichsam der einzelne Dichter „zerpflückt" wird und niemals seine Gedankenwelt vollständig ausgedeutet werden kann, läßt sich nicht vermeiden. Aber wie schon öfters hervorgehoben, liegt es nicht im Sinn dieser Arbeit, ausführlich die religiöse Problematik der einzelnen Neuromantiker zu behandeln. Vielmehr soll d i e Problematik der Neuromantik als ein zusammenhängendes weltanschauliches Gebilde aufgewiesen werden, das heißt, nicht Längsschnitt soll gegeben werden, kein historisches Nacheinander, sondern Querschnitt und Aufweis des religiösen Raumes dieser literarischen Epoche, den die verschiedenen zu ihr zählenden Dichter je nach Anschauung und Anlage erfüllen. Dieser Gesichtspunkt der Arbeit ist stets im Auge zu behalten, um von da aus das Ausgeführte zu verstehen.

XXV. Man beachte hier: Gott verliert, wenn der Mensch nicht mehr wäre, nicht das Sein, wohl aber den Sinn, den Geist.

XXVI. Hesses Roman ‚Siddhartha', der schon im II. Kapitel analysiert wurde, fußt letzten Endes ganz auf diesem Substituismus, selbst wenn neben ihm noch die Dualität von Apollinischem und Dionysischem besteht. Deshalb wurde er schon im II. Kapitel näher ausgedeutet. Daß das Sein nicht ein dionysisches ist, sondern ein apollinisches, ist der Grundgedanke dieses Romans. Das zeigt sich besonders in der Sterbeszene Kamalas. Als Siddhartha die Tote vor sich liegen sieht, in den Zügen schon die Spuren der Verwesung, da durchdringt ihn gerade die feste Zuversicht, daß alles Werden ein Nichts ist gegenüber dem Sein der Natur: „Das Gefühl der Gegenwart und Gleichzeitigkeit durchdrang ihn völlig, das Gefühl der Ewigkeit. Tief empfand er, tiefer als jemals, in dieser Stunde die Unzerstörbarkeit jedes Lebens, die Ewigkeit jedes Augenblicks" (p. 134).

XXVII. Vgl. hier Kierkegaard: ‚Die Krankheit zum Tode'. K. stellt gerade die unlösbare Verbundenheit des Menschen mit dem Geist, den er, weil er Geist ist, niemals los werden kann, in aller Schärfe heraus. Es heißt dort: „Das Ewige (eben den Geist als das Ewige) kann der Mensch nicht loswerden, nein, in alle Ewigkeit nicht; er kann es nicht ein für allemal wegwerfen, nichts ist unmöglicher" (p. 13/14).

XXVIII. Man vergleiche hierzu Huch: ‚Der Sinn der heiligen Schrift' (p. 318): „Man verstände Christus nicht ganz, wenn man das Dionysische, das Naturtruntene in ihm übersähe ..... Kann man zweifeln, daß Christus in dem frei schweifenden Leben, das er führte, im Gefühl seiner todüberwindenden, lebenschaffenden Kraft, umhaucht vom Zauber morgenländischer Natur, die Seligkeit des Gottmenschen ebenso erschöpfte wie sein Leiden?"

XXIX. Auch Stehrs Roman ‚Nathanael Maechler', der mit Beichte und Kommunion schließt, darf nicht als der äußere Ausdruck der Hinwendung Stehrs zum Christentum ausgelegt werden, wie der Verfasser zufällig von einem Bekannten Stehrs erfuhr. Stehr verwahrte sich in einer Unterredung mit ihm dagegen, die bezeichnete Tatsache als ein Näherrücken an den Katholizismus auszudeuten. St. sieht sie — dies geht freilich kaum aus dem Roman hervor — im Charakter des Helden begründet liegen, der nach der Anerkennung des Staates nun auch die Kirche als irgendwie staatlich geartete Wirklichkeit anerkennt.

XXX. Sehr aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die Gestalt Stelling Rotkinnsohns in Blunck gleichnamigem Roman. Stelling ist halb Seele-, halb Geistmensch. Dort, wo er ganz Seelemensch ist, erfährt er die unmittelbare Nähe Gottes, besitzt er seinen Gott in begreiflicher Anschaulichkeit. Dort, wo er Geistmensch ist, weiß er um die Ferne Gottes und spricht von ihm als dem Kommenden, dem er durch Erfüllung seiner Gesetze den Weg bereitet.

Literaturangabe.

A. Texte.

1. Hans Friedrich Blunck:

Stelling Rotkinnsohn. München 1924.
Kampf der Gestirne. Jena 1926.
Streit mit den Göttern. Jena 1926.
Gewalt über das Feuer. Jena 1928.
Erwartung. Neue Gedichte. Jena 1930.

2. Hans Carossa:

Die Schicksale Doktor Bürgers. Leipzig.
Eine Kindheit. Leipzig.
Verwandlungen einer Jugend. Leipzig 1931
Rumänisches Tagebuch. Leipzig.
Gedichte. Leipzig 1932.
Der Arzt Gion. Leipzig 1932.

3. Hermann Hesse:

Peter Camenzind. Berlin 1925.
Unterm Rad. Berlin 1927.
Gertrud. Berlin.
Umwege. Erzählungen. Berlin 1921.
Roßhalde. Berlin 1914.
Märchen. Berlin 1919.
Wanderung. Aufzeichnungen. Berlin 1922.
Klingsors letzter Sommer. Erzählungen. Berlin 1924.
Zarathustras Wiederkehr. Berlin 1924.
Demian. Berlin 1925.
Siddhartha. Eine indische Dichtung. Berlin 1925.
Kurgast. Berlin 1925.
Bilderbuch. Berlin 1926.
Steppenwolf. Berlin 1927.
Betrachtungen. Berlin 1928.
Trost der Nacht. Neue Gedichte. Berlin 1929.
Narziß und Goldmund. Berlin 1930.

4. Hugo von Hofmannsthal:

Gesammelte Werke. 6 Bände. Berlin 1924.
Die prosaischen Schriften. Gesammelt in 4 Bänden. Berlin 1917/18.

5. Ricarda Huch:

Erinnerungen von Ludolf Ursleu dem Jüngeren. Stuttgart-Berlin 1916.
Aus der Triumphgasse. Jena.
Michael Unger. Leipzig.
Gesammelte Gedichte. Leipzig.
Vom Wesen des Menschen. Leipzig 1922.
Luthers Glaube. Leipzig 1920.
Entpersönlichung. Leipzig 1922.
Der Sinn der heiligen Schrift. Leipzig 1922.

6. Erwin Guido Kolbenheyer:

Ahalibama. Drei Erzählungen. München-Leipzig 1919.
Amor Dei. Ein Spinoza-Roman. München 1919.
Joachim Pausewang. München 1920.
Drei Legenden. Hamburg-Großborstel 1923.
Die Kindheit des Paracelsus. München 1927.
Das Gestirn des Paracelsus. München 1923.
Das Dritte Reich des Paracelsus. München 1927.
Heroische Leidenschaften. München 1929.
Lyrisches Brevier. München 1932.

7. Alfred Mombert:

Tag und Nacht. Leipzig 1922.
Der Glühende. Leipzig 1921.
Die Schöpfung. Leipzig 1921.
Der Denker. Leipzig 1920.
Die Blüte des Chaos. Leipzig 1920.
Der Sonne Geist. Leipzig 1923.
Aeon. Dramatische Trilogie. Leipzig.

8. Christian Morgenstern:

Melancholie. Berlin 1928.
Ein Kranz. München 1922.
Ich und Du. München 1929.
Einkehr. München 1923.
Wir fanden einen Pfad. München 1931.
Mensch Wanderer. München 1931.
Stufen. München 1929.
Epigramme und Sprüche. München 1922.

9. Rainer Maria Rilke:

Gesammelte Werke. 6 Bände. Leipzig 1930.

10. Karl Röttger:

Die Religion des Kindes. München 1928.
Der Eine und die Welt. München 1928.
Christuslegenden. München 1918.
Das Gastmahl der Heiligen. München 1920.

11. Wilhelm von Scholz:

Gedichte. Stuttgart 1924.
Perpetua. Berlin 1928.
Der Weg nach Ilok. Berlin 1930.

12. Hermann Stehr:

Gesammelte Werke. Bd. I: Die Anfänge. Erzählungen. Trier 1924.
Gesammelte Werke. Bd. II: Meta Konegen und andere Erzählungen. Trier 1924.
Gesammelte Werke. Bd. III: Die Mythen und Mären. Trier 1924.
Der begrabene Gott. Berlin-Grunewald 1927.
Drei Nächte. Berlin-Grunewald 1928.
Der Heiligenhof (Volksausgabe). Leipzig.
Peter Brindeisener. Berlin 1927.
Nathanael Maechler. Berlin 1929.
Ueber äußeres und inneres Leben. Leipzig 1932.

B. Wissenschaftliche Literatur.

Karl Adam: Das Wesen des Katholizismus. Düsseldorf 1931.

Heta Baaten: Der Romantiker Hermann Hesse. Diss. Münster (Manuskript).

Hans Urs von Balthasar: Rilke und die religiöse Dichtung. Stimmen der Zeit. 1932.

F. K. Benndorf: A. Mombert. Der Dichter und Mystiker. Leipzig 1910.

Henri Bergson: Einführung in die Metaphysik. Jena 1912.

Henri Bergson: Schöpferische Entwicklung. Jena 1912.

Wilhelm Bruhn: Vom Gott im Menschen. Gießen 1926.

Emil Brunner: Religionsphilosophie protestantischer Theologie. Handbuch der Philosophie Abt. II. München-Berlin 1927.

Ludwig Coellen: Neuromantik. Jena 1906.

Herbert Cysarz: Von Schiller zu Nietzsche. Halle 1928.

Paula Dieterich: Weltanschauungsentwicklung in der Lyrik Christian Morgensterns. Diss. Köln 1926.

Meister Eckehardts Schriften und Predigten. Uebersetzt und herausgegeben von H. Büttner. Jena 1909.

Robert Falke: Evangelische Mystik. Schwerin 1925.

August Faust: Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei R. M. Rilke. Logos XI 1922/23.

Emil Gasser: Grundzüge der Lebensanschauung Rainer M. Rilkes. Bern 1925.

Käte Grunewald: Rilkes Duineser Elegien. Zeitschrift f. Deutschkunde. 1929.

R. H. Grützmacher: Kritiker und Neuschöpfer der Religion im 20. Jahrhundert. Leipzig-Erlangen 1921.

Friedrich Heiler: Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. München 1923.

Karl Heim: Das Wesen des evangelischen Christentums. Leipzig 1925.

Heinrich Hermelink: Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart. Gotha-Stuttgart 1924.

Otto Ernst Hesse: Hans Carossa. Ein Bekenntnis. Tübingen.

Erich Hofacker: Christian Morgenstern als Mystiker. Journal of English and Germanic Philology. 1928.

Heribert Holzapfel: Katholisch und Protestantisch. Freiburg 1931.

A. Hunzinger: Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Leipzig 1919.

Kurt Kesseler: Die religiöse Bewegung der Gegenwart. Leipzig-Berlin 1932.

Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode. Jena 1912.

Sören Kierkegaard: Der Begriff der Angst. Jena 1912.

Wilhelm Knevels: Das Religiöse in der neuesten lyrischen Dichtung. Gießen 1927.

Julie Lange: Romantisches in neuester Dichtung. Zeitschrift f. d. deutschen Unterricht 1912.

Kurt Leese: Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Berlin 1932.

Samuel Lublinsky: Zur Psychologie und Weltanschauung der Neuromantik. Xenien 1908, Heft 9/10.

Werner Mahrholz: Deutsche Literatur der Gegenwart. Berlin 1931.

Max Maurenbrecher: Das religiöse Problem der Gegenwart. Preuß. Jahrbücher 1904.

Joseph Mausbach: Die Religion und das moderne Seelenleben. Kempten 1921.

Georg Mehlis: Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen. München 1926.

R. F. Merkel: Dichtung und Religion in der Gegenwart. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1929.

Karl Muth: Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis. Kempten-München 1909.

Emil Ott: Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. Leipzig-Berlin 1914.

Rudolf Otto: Das Heilige. Breslau 1922.

Pongs: R. M. Rilke. Euphorion 1931.

Erich Przywara S. J.: Religionsphilosophie katholischer Theologie. Handbuch d. Philos. Abt. II. München-Berlin 1927.

Erich Przywara S. J.: Mystik und Distanz. Stimmen der Zeit 1926.

Erich Przywara S. J.: Das Wesen des Religiösen in der Problematik der Gegenwart. Schweizerische Rundschau 1929/30.

Bernhard Rosenmöller: Religionsphilosophie. Münster 1932.

Ernest Seillière: Les Mystiques du Néo-Romantisme. Paris 1911.

Ernest Seillière: Morales et Religions Nouvelles en Allemagne. Le Néo-Romantisme au delà du Rhin. Paris 1927.

Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen. I. Bd. Religiöse Erneuerung. Leipzig 1921.

Heinrich Schnabel: Die symbolistische Bewegung in der modernen Literatur. Die Tat 1912/13.

H. Schumann: Die Neuromantik im Spiegel unserer Zeit. Der Weckruf, Weimar 1914.

Clemens Schuy: Neuromantik. Deutsche Monatshefte 1915, Düsseldorf.

Th. Spoerri: Vom Wesen des Romantischen. Wissen und Leben. XII. 1919, Zürich.

Ludwig Stein: Die neuromantische Bewegung unserer Tage. Nord und Süd, 1908, Berlin.

Rudolf Steiner: Theosophie. Leipzig 1920.

Ika A. Thomése: Romantik und Neuromantik. Mit besonderer Berücksichtigung Hugo von Hofmannsthals. Haag 1923.

Evelyn Underhill: Mystik. München 1928.

Paul Vogel: Das neuromantische Kulturbewußtsein. Die deutsche Schule, 1914.

Oskar Walzel: R. M. Rilke. Neophilologus XIV, 1929.

Albert Weckesser: Zur religiösen Krisis der Gegenwart. Potsdam 1926.

Eva Wernick: Die Religiosität des Stundenbuches von Rilke. Studien zur Geistesgeschichte und Kultur. Bd. I. Berlin-Leipzig 1926.

Georg Wobbermin: Der christliche Gottesglaube. Leipzig 1911.

Peter Wust: Die Dialektik des Geistes. Augsburg 1928.

Lebenslauf.

Ich, Ernst August Heinrich Karl Diekmann, wurde am 12. September 1909 zu Bad Salzuflen geboren. Von Ostern 1920 bis Ostern 1926 besuchte ich die Realschule meiner Vaterstadt. Nach abgelegtem Abiturientenexamen an der Oberrealschule zu Bielefeld studierte ich von Ostern 1929 ab Germanistik, Philosophie und neuere Sprachen an den Universitäten Königsberg, Freiburg i. Br., Bonn und Münster. Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 27. Februar 1934. Meine akademischen Lehrer waren u. a. die Herren Professoren: Nadler, Kowalewsky, Witkopp, Walzel, Hübener, Wust, Keller, Lerch, G. Müller, Schwietering.

Herrn Prof. Dr. Günther Müller schulde ich für mannigfache Anregungen und die wohlwollende Förderung dieser Arbeit den wärmsten und aufrichtigsten Dank.